Colecţia *Săgetătorul* este coordonată de Ion Ianoşi
Grafica şi coperta **Octavian Bour**
Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale RICCEUR, PAUL
De la text **Ia acţiune: eseuri de hermeneutică** / Paul Ricoeur. Traducere şi postfaţă: Ion Pop Cluj-Napoca, Echinox 1999
480 p.; 20 cm. - (Echinox).
Tit. orig. (fr): Du texte â **l'action:** Essais d'hermeneutique.
Bibliogr.
ISBN 973-9114-72-X.
I. Pop, Ion (trad., postf.). 801.541.2+165.212
ISBN 973-9114-56-8

Paul Ricoeur, *Du texte ă l'action,* Essais d'hermeneutique, II
Paris, Editions du Seuil, 1986
© Editions du Seuil, 1986
© Toate drepturile asupra acestei ediţii sînt rezervate Editurii Echinox.

PAUL RICOEUR
De la text la acţiune
ESEURI DE HERMENEUTICĂ II
Traducere şi postfaţă de ION POP

editura
Echinox
Cluj, 1999

Această carte a fost editată cu sprijinul
MINISTERULUI FRANCEZ AL AFACERILOR EXTERNE
ŞI AL AMBASADEI FRANŢEI ÎN ROMÂNIA
(Programul „Nicolae Iorga")

Lector: **fMarian Papahagi**
Tehnoredactor: Horvâth Sândor
Apărut: 1999. Bun de tipar: 15 martie 1999. Format 54x 84/16. Coli de tipar 25.
Editura Echinox CP. 80;O.P. 1; 3400 CLUJ
E-mail: echinox@mail.dntcj.ro
Tiparul executat sub comanda nr. 90064
la Imprimeria „ARDEALUL" Cluj
B-dul 21 Decembrie nr. 146

.

Prefaţă

Cititorul va găsi adunate aici principalele articole pe care le-am publicat în Franţa sau în străinătate în ultimii cincisprezece ani. Această culegere continuă astfel *Le conflit des interpretations (Conflictul interpretărilor),* care acoperea perioada anilor şaizeci. Dacă n-am păstrat acelaşi titlu pentru această serie de articole, este în mare măsură pentru că mă arăt aici mai puţin preocupat să apăr legitimitatea unei filosofii a interpretării în faţa

a ceea ce îmi apărea atunci ca o provocare, fie că e vorba despre semiotică ori despre psihanaliză. Nemaisimţind deloc nevoia de a justifica dreptul la existenţă al disciplinei pe care o practic, mă las în voia ei fără vreo mustrare de cuget sau vreo preocupare apologetică.
Primele trei eseuri poartă încă, e-adevărat, semnul unei exigenţe de legitimare; însă încerc să mă situez nu atât faţă de nişte presupuşi concurenţi, cât faţă de propria mea tradiţie de gândire. Spun mai întâi că hermeneutica - sau teoria generală a interpretării - n-a încetat niciodată să se Justifice" în faţa filosofiei husserliene; ea se trage din ea, în dublul sens al cuvântului: este locul din care provine; este şi locul pe care 1-a părăsit (într-o altă culegere, publicată la Editura Vrin, pot fi citite studiile mai tehnice pe care le-am scris, sub **titlul ^4 /** *'ecole de lapheno-menologie).* Reconstitui apoi şirul de strămoşi pe care hermeneutica contemporană - adică postheideggeriană - îl conjugă cu ascendenţa ei husserliană; numele lui Schleiermacher vine astfel să se înscrie alături de cel al lui Husserl, fără a-1 înlocui totuşi. Tema distanţării îmi dă ocazia să-mi marchez contribuţia personală la şcoala fenomenologică-herme-

neutică; aceasta e destul de bine caracterizată de rolul pe care îl atribui instanţei critice în toate operaţiile de gândire ţinând de interpretare. Odinioară, recursul la aceeaşi instanţă îmi permitea să-i convertesc în aliaţi pe adversarii cu care polemizam.
Textele din seria a doua ilustrează mai bine tonul împăciuitor de care mă folosesc în această lucrare. Aici, fac hermeneutică. Ceva mai înainte, am spus de unde vin. Acum spun încotro mă duc. în această lucrare de hermeneutică militantă se afirmă treptat o dominantă, şi anume reîn-scrierea progresivă a teoriei textului în teoria acţiunii. Ceea ce m-a interesat, în fond, cel mai mult şi întotdeauna în analiza semiotică ori semantică a textelor este caracterul paradigmatic al configuraţiei lor în raport cu structurarea câmpului practic în care oamenii figurează ca agenţi sau ca pacienţi. Desigur, textele - mai ales cele literare - sunt ansambluri de semne care şi-au rupt mai mult sau mai puţin odgoanele ce le legau de lucrurile pe care se consideră că le desemnează. Dar, printre aceste lucruri rostite, există oameni care acţionează şi suferă: mai mult, discursurile sunt ele însele nişte acţiuni; tocmai de aceea legătura mimetică - în sensul cel mai activ al termenului - dintre actul rostirii (şi al lecturii) şi acţiunea efectivă nu e niciodată ruptă cu totul. Ea devine doar mai complexă, mai indirectă, datorită fisurii dintre *sig-num* şi ***res.*** Eseurile care alcătuiesc secţiunea a doua produc, treaptă cu treaptă, o răsturnare de prioritate prin care preocuparea practică recucereşte preeminenţa pe care o concepţie limitată despre textualitate începe s-o slăbească. Eseul iniţial şi cel de încheiere marchează astfel un *terminus a quo* şi un *terminus ad quem* al acestei deplasări de accent; în punctul de plecare, textul şi structurarea lui internă, păstrându-şi totuşi în surdină puterea de refigurare externă; în punctul de sosire, o schiţă a conceptului de raţiune practică şi irupţia acţiunii în timpul prezent sub forma iniţiativei. Eseul, inedit în franceză şi care a avut un anumit succes în limba engleză sub titlul „Modelul textului: acţiunea înzestrată cu sens considerată ca text", marchează cotitura de la o problematică la cealaltă, fără ca noţiunea de text să-şi piardă totuşi ceea ce am numit mai sus caracterul său paradigmatic: însă, aici, „modelul a ceva" devine „model pentru ceva", după o fericită formulă a antropologului Clifford Geertz. Vechea polemică dintre *a explica* şi *a înţelege* poate fi atunci reluată cu eforturi noi, într-un sens mai puţin dihotomic şi mai dialectic, având,
pe deasupra, un câmp de aplicare mai larg: nu numai textul, ci şi istoriografia *ş|praxis-ul*
Cât priveşte rolul acordat imaginaţiei în activitatea de configurare a textului şi de refigurare a acţiunii, el anunţă tematica celei de a treia părţi.
Am reunit în ultima secţiune câteva eseuri în care predomină tema ideologiei. Ele se leagă de grupul precedent prin rolul atribuit imaginaţiei creatoare şi schematismului în planul practicii sociale. Această funcţie specifică a imaginaţiei trebuie apropiată de rolul pe care i-1 atribui, pe de altă parte, în *La Metaphore vive (Metafora vie)* şi în *Temps et recit (Timp şi povestire).* Pe lângă aceasta, examinarea fenomenului ideologic se alătură criticii ideologice, în sensul lui K.O. Apel şi Jiirgen Habermas, şi oferă un exemplu concret de integrare a instanţei critice în procesul interpretativ, conform promisiunii enunţate mai sus. Ansamblul se încheie cu o reflecţie cu caracter mai puţin tehnic asupra raporturilor dintre etic şi politic; această schiţă începe o cercetare mai sistematică ce rămâne de făcut, privind conexiunile strânse dintre teoria acţiunii, teoria

narativă şi teoria etico-politică.
Am socotit că e folositor să aşez în fruntea acestei culegeri de eseuri o lucrare destinată iniţial unui public de limbă engleză, a cărei ambiţie era de a oferi o privire de ansamblu asupra cercetării mele în domeniul filosofiei, alături de alţi doisprezece filosofi francezi. Această lucrare a fost integrată în volumul de faţă din două motive: mai întâi, ea oferă o imagine concentrată a studiilor mele recente despre funcţia metaforică şi despre funcţia narativă şi compensează astfel eliminarea voită a tuturor articolelor care au susţinut construcţia lucrărilor mele sistematice din cele două domenii; în plus, acest eseu are particularitatea de a parcurge în sens invers etapele care au condus de la primele mele cercetări asupra lui Husserl la redactarea lucrărilor *La Metaphore vive* şi *Temps et recit.* La capătul acestui itinerariu invers, cititorul este condus în pragul primei serii a eseurilor adunate aici.
Paul Ricoeur
Editorul şi Paul Ricoeur lin să-i mulţumească foarte călduros lui Kathleen McLaughlin pentru ajutorul prietenesc pe care l-a adus în cursul pregătirii acestei culegeri.
în memoria lui Olivier

Despre interpretare*

Pentru a oferi o imagine despre problemele care mă preocupă de vreo treizeci de ani încoace şi despre tradiţia de care se leagă felul meu de a trata aceste probleme, mi s-a părut că metoda cea mai potrivită este să pornesc de la cercetarea mea actuală asupra funcţiei narative, apoi să arăt înrudirea acestei cercetări cu lucrările mele anterioare despre metaforă, despre psihanaliză, despre simbolică şi despre alte probleme conexe şi, în sfârşit, să mă întorc de la aceste investigaţii parţiale către presupoziţiile, atât teoretice cât şi metodologice, pe care se întemeiază ansamblul cercetării mele. Această înaintare de-a-ndărătelea în propria mea operă îmi îngăduie să amân spre sfârşitul expunerii mele presupoziţiile tradiţiei fenomenologice şi hermeneutice de care sunt legat, arătând cum analizele mele continuă şi în acelaşi timp corectează şi, uneori, pun sub semnul întrebării această tradiţie.

I

Voi spune, mai întâi, ceva despre lucrările mele consacrate funcţiei narative.
Ele pun în lumină trei preocupări majore. Această anchetă asupra actului de a povesti răspunde întîi de toate unei preocupări foarte gene-

Originea textelor este indicată la sfârşitul volumului, p. 385-386. Pentru o bibliografie a lui Paul Ricoeur, cf. D. F. Vansina, „Bibliographie de Paul Ricoeur", in *Revue philosophique de Louvain,* 1984 (Nota Ed.)

rale, pe care am expus-o cu un anumit timp în urmă în primul capitol al cărţii mele *De l'interpretation. Essai sur Freud {Despre interpretare. Eseu asupra lui Freud),* aceea de a păstra amploarea, diversitatea şi ireductibilitatea *modurilor de folosire* ale limbajului. Se poate vedea, aşadar, de la început, că mă înrudesc cu aceia dintre filosofii analitici care rezistă reducţionismului conform căruia „limbile bine făcute" ar trebui să evalueze pretenţia la sens şi la adevăr a tuturor întrebuinţărilor ne-"logice" ale limbajului.
O a doua preocupare o completează, şi într-un anume fel o temperează, pe cea dintâi: aceea dea reuni formele şi modalităţile dispersate ale jocului de a povesti. într-adevăr, în cursul dezvoltării culturilor ai căror moştenitori suntem, actul de a povesti n-a încetat să se ramifice în genuri literare din ce în ce mai precizate. Această fragmentare le pune filosofilor o problemă majoră, din cauza dihotomiei foarte mari care împarte câmpul narativ şi care opune masiv, pe de o parte, povestirile care au o pretenţie la adevăr comparabilă cu cea a limbajelor descriptive ce operează în ştiinţe - să zicem istoria şi genurile literare conexe ale biografiei şi autobiografiei - şi, pe de altă parte, povestirile de ficţiune, precum epopeea, drama, nuvela, romanul, ca să nu mai vorbim despre modurile narative care folosesc un alt mijloc decât limbajul: de exemplu filmul, eventual pictura şi alte arte plastice. In opoziţie cu această fărâmiţare fără sfârşit, emit ipoteza că există o *unitate funcţională* între multiplele moduri şi genuri narative. Ipoteza mea de bază este, în această privinţă, următoarea: caracterul comun al experienţei umane, care e marcat, articulat, clarificat prin actul de a povesti sub toate formele sale, este *caracterul ei temporal.* Tot ce se povesteşte se întâmplă în timp, cere timp, se

desfăşoară temporal; iar ceea ce se desfăşoară în timp poate fi povestit. Ba poate că orice proces temporal nu este recunoscut ca atare decât în măsura în care poate fi povestit într-un fel sau altul. Această reciprocitate presupusă dintre narativitate şi temporalitate este tema cărţii *Timp şi povestire.* Oricât de limitată ar fi problema, în comparaţie cu vasta întindere a întrebuinţărilor reale şi potenţiale ale limbajului, ea este, în realitate, imensă. Ea reuneşte sub un singur titlu probleme tratate de obicei la rubrici diferite: epistemologie a cunoaşterii istorice, critică literară aplicată operelor de ficţiune, teorii ale timpului (ele însele dispersate între cosmologie, fizică, biologie, psihologie, sociologie).
Tratând, calitatea temporală a experienţei ca referent comun al istoriei şi al ficţiunii, eu fac o singură problemă din ficţiune, istorie şi timp.
Aici intervine o a treia preocupare, care ne oferă posibilitatea ca problematica temporalităţii şi a narativităţii să fie mai puţin greu de tratat: aceea de a pune la încercare capacitatea de selecţie şi de organizare a limbajului însuşi, atunci când acesta se ordonează în unităţi de discurs mai lungi decât fraza, pe care le putem numi *texte.* Dacă, într-adevăr, narativitatea trebuie să marcheze, să articuleze şi să clarifice experienţa temporală - ca să reluăm cele trei verbe folosite mai sus -, trebuie să căutăm în utilizarea limbajului un etalon de măsură care să satisfacă această nevoie de delimitare, de punere în ordine şi de explicitare. Faptul că textul este unitatea lingvistică urmărită şi că el constituie mijlocitorul potrivit între trăirea temporală şi actul narativ poate fi schiţat pe scurt în felul următor. Ca unitate lingvistică, un text este, pe de o parte, o expansiune a primei unităţi de semnificaţie actuală care este fraza, sau instanţa de discurs în sensul lui Benveniste. Pe de altă parte, el aduce un principiu de organizare transfrastică, exploatat de actul de a povesti sub toate formele sale.
Putem numi *poetică* - pe urmele lui Aristotel - disciplina care se ocupă cu legile de compoziţie ce se supraadaugă instanţei discursive pentru a face din ea un text cu valoare de povestire, de poem sau de eseu.
Se pune atunci problema să identificăm caracteristica majoră a actului'prin care o povestire devine povestire. îl urmez tot pe Aristotel pentru a desemna felul de *compoziţie verbală* care face dintr-un text o povestire. Aristotel desemnează această compoziţie verbală cu termenul de *mythos,* termen care a fost tradus prin „fabulă" sau prin „intrigă": „numesc aici *mythos* îmbinarea *[synthesis* sau, în alte contexte, *systasis],* acţiunilor săvârşite" (1450 a 5 şi 15). Prin aceasta, Aristotel înţelege mai mult decât o structură, în sensul static al cuvântului: o operaţie (aşa cum ne indică terminaţia *-sis* a *luipoiesis, synthesis, systasis),* anume structurarea care cere să se vorbească mai degrabă despre *opunere-în-intrigă* decât despre intrigă. Punerea-în-intrigă constă, în esenţă, în selectarea şi aranjarea evenimentelor şi acţiunilor povestite, care fac din fabulă o istorie „completă şi întreagă" (1450 b 25), având un început, un mijloc şi un sfârşit. Să înţelegem prin aceasta că nici o acţiune nu
12
13
este un început decât într-o „istorie" pe care o inaugurează; că nici o acţiune nu este un mijloc decât dacă provoacă în întâmplarea povestită o schimbare de soartă, un „nod" ce trebuie dezlegat, o „peripeţie" surprinzătoare, o suită de incidente „vrednice de milă" ori „înspăimântătoare"; în fine, nici o acţiune, luată în sine, nu este un sfârşit decât în măsura în care, în întâmplarea povestită, încheie o desfăşurare de acţiune, desface un nod, compensează peripeţia prin recunoaştere, pecetluieşte soarta eroului printr-un eveniment ultim care limpezeşte toată acţiunea şi produce, la ascultător, *katharsis-u*| milei şi al groazei.
Aceasta este noţiunea pe care o iau ca fir conducător al cercetării, deopotrivă în domeniul istoriei istoricilor (al istoriografiei) şi în domeniul ficţiunii (de la epopee şi basmul popular pînă la romanul modern). Mă voi mărgini aici să insist asupra trăsăturii care conferă, după părerea mea, o asemenea fecunditate noţiunii de intrigă, anume *inteli-gibilitatea* sa. Caracterul inteligibil al intrigii poate fi arătat în felul următor: intriga este ansamblul combinaţiilor prin care nişte evenimente sunt transformate *în* istorie sau - în mod corelativ - o istorie este extrasă *din* evenimente. Intriga este mediatorul între eveniment şi istorie. Ceea ce înseamnă că nimic nu poate fi eveniment dacă nu contribuie la înaintarea unei istorii. Un eveniment nu este doar o întâmplare, ceva care se întâmplă, ci şi o componentă narativă. Lărgind şi mai mult câmpul intrigii, voi spune că intriga este unitatea inteligibilă care compune nişte împrejurări, scopuri şi

mijloace, nişte iniţiative, nişte urmări ne-voite. După o expresie pe care o împrumut de la Louis Mink, ea este actul de „a lua împreună" - de a compune - aceste ingrediente ale acţiunii umane care, în experienţa obişnuită, rămân eterogene şi discordante. Rezultă din acest caracter inteligibil al intrigii faptul că competenţa de a urmări istoria este o formă foarte elaborată de *înţelegere.*

Voi spune acum câteva cuvinte despre problemele pe care le pune extinderea noţiunii aristotelice de intrigă la istoriografie. Voi cita trei dintre ele. Cea dintîi priveşte raportul dintre istoria savantă şi povestire. Se pare, într-adevăr, că ar fi zadarnic să pretindem că istoria modernă a păstrat caracterul narativ pe care îl găsim în vechile cronici şi care a continuat să existe până în zilele noastre în istoria politică, diplomatică sau ecleziastică, ce povesteşte bătălii, tratate, împărţiri, şi în general schimbările de situaţie care afectează exercitarea puterii de către anumiţi indivizi.

Teza mea este că legătura dintre istorie şi povestire nu poate fi ruptă fără ca istoria să-şi piardă specificitatea printre ştiinţele umaniste. Voi spune mai întîi că greşeala fundamentală a celor care opun istoria povestirii provine din necunoaşterea caracterului inteligibil pe care intriga îl conferă povestirii, aşa cum subliniase, cel dintîi, Aristotel. în fundalul criticii caracterului narativ al istoriei se regăseşte mereu o noţiune naivă a povestirii, ca înşiruire dezlînată de evenimente. Nu se vede decât caracterul ei episodic şi i se uită caracterul configurat, care constituie baza inteligibilităţii sale. în acelaşi timp, se nesocoteşte distanţa pe care povestirea o instaurează între sine însăşi şi experienţa vie. între a trăi şi a povesti se sapă o distanţă, fie ea cît de mică. Viaţa e trăită, istoria este povestită.

în al doilea rând, dacă nesocotim această inteligibilitate de bază a povestirii, ne este interzisă înţelegerea modului în care explicaţia istorică se grefează pe înţelegerea narativă, astfel că, explicând mai mult, povestim mai bine. Eroarea celor care susţin modelele nomologice nu constă atât în faptul că se înşeală în privinţa naturii legilor pe care istoricul le poate împrumuta de la alte ştiinţe sociale mai avansate -demografie, economie, lingvistică, sociologie etc. -, ci în privinţa funcţionării lor. Ei nu văd că aceste legi capătă o semnificaţie istorică în măsura în care se grefează pe o organizare narativă prealabilă, care a calificat deja evenimentele ca find o contribuţie la înaintarea unei intrigi.

în al treilea rând, îndepărtându-se de istoria evenimenţială, mai ales de istoria politică, istoriografia s-a îndepărtat de istoria narativă mai puţin decît o pretind istoricii. Chiar dacă devine istorie de lungă durată devenind istorie socială, economică, culturală, istoria rămâne legată de timp şi dă socoteală de schimbările care leagă o situaţie terminală de o situaţie iniţială. Viteza schimbării nu ameliorează lucrurile. Rămânând legată de timp şi de schimbare, ea rămâne legată de acţiunea oamenilor care, după vorba lui Marx, fac istoria în împrejurări pe care nu le-au făcut ei. Direct sau indirect, istoria este a oamenilor care sunt purtătorii, agenţii şi victimele forţelor, instituţiilor, funcţiilor, structurilor în care sunt încadraţi. în ultimă instanţă, istoria nu se poate rupe cu totul de povestire, pentru că nu se poate rupe de acţiunea care implică agenţi, scopuri, împrejurări, interacţiuni şi rezultate voite şi nevoite. Iar intriga este unitatea narativă de bază care îmbină aceste ingrediente eterogene într-o totalitate inteligibilă.

15

Un al doilea ciclu de probleme priveşte validitatea noţiunii de intrigă în analiza povestirilor de ficţiune, de la basmul popular şi epopee până la romanul modern. Această validitate este supusă la două atacuri din direcţii opuse, dar complementare. Voi lăsa la o parte atacul structuralist împotriva unei interpretări a povestirii care pune pe nedrept, în viziunea sa, un prea mare preţ pe cronologia aparentă a povestirii. Am discutat în altă parte pretenţia de a substitui o logică „acronică", valabilă la nivelul gramaticii de adâncime a textului narativ, dinamicii de suprafaţă căreia îi aparţine intriga. Prefer să mă concentrez asupra unui atac din direcţie opusă, dar complementară.

Contrar structuralismului, ale cărui analize triumfă în domeniul basmului popular şi al povestirii tradiţionale, mulţi critici literari extrag argumente din evoluţia romanului contemporan pentru a vedea în scriitură o experimentare care înfrânge toate normele, toate paradigmele primite de la tradiţie, şi, printre ele, tipurile de intrigă moştenite de la romanul din secolul al XlX-lea. Contestarea prin scriitură e dusă chiar până la punctul în care orice noţiune de intrigă pare să dispară şi aceasta îşi pierde valoarea pertinentă în descrierea faptelor narative.

La această obiecţie răspund că cei care o fac se înşeală în privinţa raportului dintre paradigmă - oricare ar fi ea - şi opera singulară. Ceea ce noi numim paradigme sunt tipuri de punere-în-intrigă rezultate din sedimentarea practicii narative înseşi. Ajungem aici la un fenomen fundamental, acela al alternanţei dintre inovaţie şi sedimentare; acest fenomen e un constituent esenţial a ceea ce numim tradiţie şi este direct implicat în caracterul istoric al schematismului narativ. Tocmai această alternanţă de inovaţie şi de sedimentare face posibil fenomenul de devianţă evocat de obiecţie. Dar trebuie să înţelegem că devianţa însăşi nu e posibilă decât pe fondul unei culturi tradiţionale care creează la cititor aşteptări pe care artistului îi place să le aţîţe ori să le decepţioneze. Insă acest raport ironic nu se poate instala într-un vid paradigmatic total. Mărturisesc că presupoziţiile asupra cărora voi insista pe îndelete mai departe nu-mi îngăduie să gândesc o anomie radicală, ci numai un joc cu nişte reguli. Numai o imaginaţie *reglată* poate fi gândită:

A treia problemă pe care aş vrea s-o evoc priveşte referirea *comună* a istoriei şi a ficţiunii la fondul temporal al experienţei umane.

16

Problema este de o dificultate considerabilă. Pe de o parte, într-adevăr, numai istoria pare să se refere la real, chiar dacă acest real e un real trecut. Numai ea pare a pretinde că vorbeşte despre evenimente care s-au produs cu adevărat. Romancierul ignoră sarcina probei materiale legate de constrângerea documentului şi a arhivelor. O asimetrie ireductibilă pare să opună realul istoric şi irealul ficţiunii.

Nu e vorba de a nega această asimetrie. Dimpotrivă, trebuie să ne sprijinim pe ea pentru a observa încrucişarea sau chiasmul dintre cele două moduri referenţiale, al ficţiunii şi al istoriei. Pe de o parte, nu trebuie să spunem că ficţiunea este lipsită de referinţă. Pe de alta, nu trebuie să se spună că istoria se referă la trecutul istoric la fel cum descrierile empirice se referă la realul prezent.

A spune că ficţiunea nu este lipsită de referinţă înseamnă a înlătura o concepţie îngustă despre referinţă, care ar arunca ficţiunea într-un rol pur emoţional. într-un fel sau în altul, toate sistemele de simboluri contribuie la *configurarea* realităţii. în mod deosebit, intrigile pe care le inventăm ne ajută să ne configurăm experienţa temporală confuză, informă şi, la limită, mută. „Ce este timpul? - se întreba Augustin. Dacă nu mă întreabă nimeni, ştiu; dacă mă întreabă, nu mai ştiu." Tocmai în capacitatea ficţiunii de a configura această experienţă temporală aproape mută rezidă funcţia referenţială a intrigii. Regăsim aici legătura dintre *mythos* şi *mimesis* din *Poetica* lui Aristotel. „Imitaţia acţiunii este ceea ce constituie subiectul", spune el *{Poetica,* 1450 a 2). Fabula imită acţiunea în măsura în care îi construieşte, doar cu resursele ficţiunii, schemele de inteligibilitate. Lumea ficţiunii este un laborator de forme în care încercăm configuraţii posibile ale acţiunii pentru a le proba consistenţa şi plauzibilitatea. Această experimentare cu paradigmele ţine de ceea ce numeam mai sus imaginaţia producătoare, în acest stadiu, referinţa e ca şi ţinută în suspensie: acţiunea imitată este o acţiune *numai* imitată, adică prefăcută, inventată. Ficţiune *înseamnă/îngere,* iar *fingere* înseamnă a face. Lumea ficţiunii nu este, în această fază de suspendare, decât lumea textului, o proiecţie a textului ca lume.

însă suspendarea referinţei nu poate fi decât un moment intermediar între preînţelegerea lumii acţiunii şi configurarea realităţii cotidiene operată de ficţiunea însăşi. Lumea textului, pentru că este lume, intră

17

în mod necesar în coliziune cu lumea reală, pentru a o „reface", fie că o confirmă, fie că o neagă. Dar chiar şi raportul cel mai ironic al artei faţă de realitate ar fi de neînţeles dacă arta n-ar de-ranja şi nu ar re-aranja raportul nostru cu realul. Dacă lumea textului nu s-ar afla într-un raport determinabil cu lumea reală, atunci limbajul n-ar fi „primejdios", în sensul în care vorbea Holderlin, înainte de Nietzsche şi de Walter Benjamin.

Un demers paralel se impune în ce priveşte istoria. Aşa cum ficţiunea narativă nu este lipsită de referinţă, referinţa proprie istoriei nu e lipsită de înrudire cu referinţa „producătoare" a povestirii de ficţiune. Nu pentru că trecutul ar fi ireal: însă realul trecut este, în sensul propriu al cuvîn-tului, neverificabil. în măsura în care nu mai este, el nu mai este vizat decât *în mod indirect* de discursul istoriei. Aici se impune înrudirea cu ficţiunea. Reconstruirea trecutului, aşa cum o spusese deja cu tărie Collingwood, este opera imaginaţiei. în virtutea legăturilor evocate mai sus, dintre istorie şi povestire,

istoricul configurează şi el intrigi pe care documentele le autorizează sau le interzic, dar pe care nu le conţin niciodată. în acest sens, istoria combină coerenţa narativă şi conformitatea cu documentele. Această legătură complexă caracterizează statutul istoriei ca interpretare. Este deschisă astfel calea spre o investigare pozitivă a tuturor încrucişărilor dintre modalităţile referenţiale asimetrice, însă la fel de indirecte sau mediate, ale ficţiunii şi istoriei. Tocmai datorită acestui joc complex dintre referinţa indirectă la trecut şi referinţa producătoare a ficţiunii, experienţa umană, în dimensiunea ei temporală profundă, nu încetează să fie refigurată.

II

îmi propun acum să resituez investigaţia funcţiei narative în cadrul mai larg al lucrărilor mele anterioare, înainte de a scoate la lumină presupoziţiile teoretice şi epistemologice care n-au încetat să se afirme şi să se precizeze în cursul timpului.
Raporturile dintre problemele puse de funcţia narativă şi cele pe care le-am discutat în *Metafora vie* nu sunt evidente la prima vedere:
1. în timp ce povestirea pare că trebuie clasată printre „genurile" literare, metafora pare la început că aparţine clasei „tropilor", adică figurilor limbajului.

2. în timp ce povestirea înglobează printre varietăţile sale un sub-gen atît de însemnat cum este istoria, care poate pretinde că este o ştiinţă sau, cel puţin, că descrie evenimente reale din trecut, metafora pare să caracterizeze doar poezia lirică, ale cărei pretenţii descriptive par slabe, dacă nu inexistente.
Tocmai căutarea şi descoperirea *problemelor* comune celor două domenii ne va conduce, în ciuda deosebirilor lor evidente, spre orizonturile filosofice mai largi ale ultimei faze a acestui eseu.
îmi voi repartiza observaţiile în două grupuri, în funcţie de cele două obiecţii pe care le-am schiţat. Cel dintâi priveşte structura sau, mai exact, „sensul" imanent enunţurilor înseşi, fie că sunt narative sau metaforice. Al doilea priveşte „referinţa" extra-lingvistică a enunţurilor şi, tocmai prin aceasta, pretenţia la adevăr a unora şi a altora.
/. *Să ne limităm mai întâi la nivelul „sensului".*
a) între „genul" narativ şi „tropul" metaforic, legătura cea mai elementară, în planul sensului, e constituită de comuna lor apartenenţă la discurs, adică la nişte întrebuinţări ale limbajului de dimensiune egală ori superioară frazei.
Unul dintre primele rezultate la care îmi pare că a ajuns cercetarea contemporană privitoare la metaforă este într-adevăr acela că a deplasat locul de analiză de la sfera *cuvântului* la cea ^.*frazei.* Potrivit definiţiilor retoricii clasice, născute din *Poetica* lui Aristotel, metafora este transferul numelui obişnuit al unui lucru la un alt lucru, în virtutea asemănării lor. Ca să înţelegem operaţia care generează o asemenea extindere, trebuie să ieşim din cadrul cuvântului şi să ne ridicăm în planul frazei, şi să vorbim mai degrabă despre un enunţ metaforic decât despre o metaforă-cuvânt. Reiese atunci că metafora este o acţiune asupra limbajului care constă în a atribui unor subiecte logice nişte predicate ce nu pot fi combinate cu cele dintîi. Să înţelegem prin aceasta că, înainte de a fi o denumire deviantă, metafora este o predicaţie ciudată, o atribuire care distruge consistenţa sau, cum s-a spus, pertinenţa semantică a frazei, aşa cum este ea instituită de semnificaţiile uzuale, adică lexicalizate, ale termenilor aflaţi faţă în faţă. Dacă luăm deci ca ipoteză faptul că metafora este întîi de toate şi mai ales o atribuire nepertinentă, înţelegem

motivul torsiunii pe care cuvintele o suferă în enunţul metaforic. Ea este „efectul de sens" cerut pentru'a salva pertinenţa semantică a frazei. Există atunci metaforă, pentru că percepem, prin intermediul noii pertinenţe semantice - şi oarecum pe sub ea - rezistenţa cuvintelor în folosirea lor obişnuită şi deci şi incompatibilitatea lor la nivelul unei interpretări literale a frazei. Tocmai această concurenţă dintre noua pertinenţă metaforică şi nonpertinenţa literală caracterizează enunţurile metaforice între toate întrebuinţările limbajului la nivelul frazei.
b) Această analiză a metaforei în termeni mai degrabă de frază decât de cuvânt sau, mai exact, în termeni de predicaţie ciudată mai degrabă decât de denumire deviantă, pregăteşte calea unei comparaţii între teoria povestirii şi teoria metaforei. Şi una şi cealaltă au de-a face, într-adevăr, cu fenomene de *inovaţie semantică.* E-adevărat că povestirea se constituie dintr-o dată la scara discursului înţeles ca o secvenţă de fraze,

în timp ce operaţia metaforică nu cere, strict vorbind, decât funcţionarea de bază a frazei, anume predicaţia. Dar în realitatea întrebuinţării, frazele metaforice cer contextul unui poem întreg care să ţeasă între ele metaforele, în acest sens, putem spune, împreună cu un critic literar, că fiecare metaforă e un poem în miniatură. Paralelismul dintre povestire şi metaforă este astfel restabilit, nu numai la nivelul discursului-frază, ci şi la cel al discursului-secvenţă.
Tocmai în cadrul acestui paralelism poate fi observat, în toată amploarea sa, fenomenul de *inovaţie semantică.* Acest fenomen constituie problema cea mai fundamentală pe care metafora şi povestirea o au în comun în planul sensului. în amândouă cazurile, ceva nou - ceva încă nerostit, ceva inedit - iese la iveală în limbaj: într-un loc metafora *vie,* adică o *nouă* pertinenţă în predicaţie, într-altul o intrigă *simulată,* adică o *nouă* congruenţă în punerea-în-intrigă. Dar, şi dintr-o parte şi dintr-alta, creativitatea umană se lasă distinsă şi fixată în contururi care o fac accesibilă analizei. Metafora vie şi punerea-în-intrigă sunt ca două ferestre deschise spre enigma creativităţii.
c) Dacă ne întrebăm acum cu privire la motivele acestui privilegiu al metaforei şi al punerii-în-intrigă, trebuie să ne îndreptăm gândul spre funcţionarea *imaginaţiei producătoare* şi a *schematismului* care este

matricea ei inteligibilă. în ambele cazuri, inovaţia se produce într-adevăr în mediul limbajului şi dezvăluie ceva din ceea ce poate fi o imaginaţie care produce conform unor reguli. Această producţie reglată se exprimă, în construcţia intrigilor, printr-o trecere continuă între inventarea de intrigi singulare şi constituirea prin sedimentare a unei tipologii narative. în producerea de noi intrigi singulare, funcţionează o dialectică între conformitatea şi devianţa faţă de normele inerente oricărei tipologii narative.
Or, această dialectică îşi are corespondentul în naşterea unei noi pertinenţe semantice în metaforele noi. Aristotel spunea că „a metaforiza bine înseamnă a descoperi asemănătorul" *(Poetica,* 1459 a 4-8). Dar ce înseamnă a descoperi asemănătorul? Dacă instaurarea unei noi pertinenţe semantice este faptul prin care enunţul „produce sens" ca un tot, asemănarea constă în *apropierea* creată între nişte termeni care, „depărtaţi" la început, apar dintr-o dată „apropiaţi". Asemănarea constă deci într-o schimbare de distanţă în spaţiul logic. Ea nu e nimic altceva decât această ivire a unei noi înrudiri generice între idei eterogene.
Aici intră în joc imaginaţia producătoare, ca schematizare a acestei operaţii sintetice de apropiere. Imaginaţia este această competenţă, această capacitate de a produce noi specii logice prin asimilare predicativă şi de a le produce în ciuda - şi datorită - diferenţei iniţiale dintre termenii care rezistă asimilării.
însă şi intriga ne-a dezvăluit ceva comparabil cu această asimilare predicativă: ea ne-a apărut şi ca o „luare împreună", care integrează *nişte* evenimente într-o „istorie" şi care îmbină factori atât de *eterogeni* precum împrejurările, caracterele cu proiectele şi motivele lor, interacţiuni implicând cooperare sau ostilitate, ajutor sau obstacol, în sfârşit, nişte fapte întâmplătoare. Fiecare intrigă este o asemenea sinteză a eterogenului.
d) Dacă punem acum accentul pe caracterul *inteligibil* care se asociază cu inovaţia semantică, între domeniul povestirii şi cel al metaforei se dezvăluie un paralelism nou. Am insistat mai sus asupra modului foarte aparte de *înţelegere* pus în joc de activitatea de urmărire a unei „istorii" şi am vorbit cu această ocazie despre o înţelegere narativă. Am susţinut teza că *explicaţia* istorică prin legi, cauze regulate, funcţii,
21
structuri, se altoieşte pe această înţelegere narativă. Am putut spune, astfel, că a explica mai mult înseamnă a înţelege mai bine. Am susţinut aceeaşi teză în legătură cu explicaţiile structurale ale povestirilor de ficţiune: punerea în lumină a codurilor narative subiacente, de exemplu, basmului popular, ne-a apărut astfel ca o activitate de raţionalizare de gradul al doilea, aplicată comprehensiunii de gradul întâi pe care ne-o oferă gramatica de suprafaţă a povestirilor.
Acelaşi raport dintre înţelegere şi explicaţie se observă în domeniul poetic. Actul de înţelegere care ar corespunde în acest domeniu competenţei de a urmări o istorie constă în reluarea în stăpânire a dinamismului semantic în virtutea căruia, într-un enunţ metaforic, o nouă pertinenţă semantică se iveşte din ruinele nepertinenţei semantice aşa cum apare ea la o lectură literală a frazei. A înţelege înseamnă deci a face sau a reface operaţia discursivă purtătoare de inovaţie semantică. Insă acestei comprehensiuni prin

care autorul sau cititorul „face" metafora, i se suprapune o explicaţie savantă care porneşte din cu totul alt punct decât dinamismul frazei şi respinge ireductibilitatea unităţilor de discurs în raport cu semnele ce aparţin sistemului limbii. Stabilind ca principiu omologia structurală a tuturor nivelelor limbajului, de la fonem la text, explicaţia metaforei se înscrie într-o semiotică generală care ia drept unitate de măsură semnul. Teza mea este aici, ca şi în cazul funcţiei narative, că explicaţia nu e primă ci secundă în raport cu înţelegerea. Explicaţia, concepută ca o combinatorie de semne, deci ca o semiotică, se clădeşte pe baza unei înţelegeri de gradul întâi, ce se referă la discurs ca act indivizibil şi capabil de înnoire. Aşa cum structurile narative desprinse prin explicaţie presupun înţelegerea actului de structurare care constituie intriga, structurile degajate de semiotica structurală se clădesc pe structurarea discursului al cărui dinamism şi a cărui putere de inovaţie sunt dezvăluite de metaforă.
Vom spune, în partea a treia a acestui eseu, în ce fel contribuie această dublă schiţă a raportului dintre explicaţie şi înţelegere la dezvoltarea contemporană a hermeneuticii.Vom spune mai înainte cum teoria metaforei şi teoria povestirii contribuie împreună la elucidarea problemei referinţei.
2. In discuţia precedentă, am izolat dinadins „sensul" enunţului metaforic, adică structura lui predicativă internă, de „referinţa" sa, adică
22
de pretenţia sa de a ajunge la un real extra-lingvistic, deci de pretenţia sa de a spune adevărul.
Or, studiul funcţiei narative ne-a pus pentru prima oară în faţa problemei referinţei poetice cu ocazia aducerii în discuţie a raportului dintre *mythos* şi *mimesis* în *Poetica* lui Aristotel. Am spus că ficţiunea narativă „imită" acţiunea omenească prin aceea că ea contribuie la remodelarea structurilor şi dimensiunilor sale conform configuraţiei imaginare a intrigii. Ficţiunea are această putere de a „reface" realitatea şi, mai exact, în cadrul ficţiunii narative, realitatea*praxis-uhii,* în măsura în care textul vizează intenţional un orizont de realitate nouă, pe care l-am putut numi lume. Tocmai această lume a textului intervine în lumea acţiunii pentru a o configura din nou sau, dacă îndrăznim să spunem aşa, pentru a o transfigura.
Studiul metaforei ne permite să pătrundem mai adânc în mecanismul acestei operaţii de transfigurare şi să-1 extindem la ansamblul producţiilor imaginative pe care le desemnăm prin termenul general de ficţiune. Ceea ce metafora singură ne permite să remarcăm este conjuncţia dintre cele două momente constitutive ale referinţei poetice. Primul dintre aceste momente este cel mai uşor de identificat. Limbajul dobândeşte o funcţie poetică ori de câte ori deplasează atenţia de la referinţă către mesajul însuşi. în vocabularul lui Roman Jakobson, funcţia poetică accentuează mesajul *for its own sake* în defavoarea funcţiei referenţiale care, dimpotrivă, predomină în limbajul descriptiv. S-ar zice că mişcării centrifuge a funcţiei referenţiale i se substituie o mişcare centripetă a limbajului spre sine însuşi. Limbajul se celebrează pe sine în jocul sunetului şi al sensului. Primul moment constitutiv al referinţei poetice este deci această suspendare a raportului direct al discursului cu realul deja constituit, deja descris cu mijloacele limbajului obişnuit sau ale limbajului ştiinţific.
Dar suspendarea funcţiei referenţiale implicate de accentuarea mesajului/or *its own sake* nu e decât inversul, sau condiţia negativă, a unei funcţii referenţiale mai ascunse a discursului, care este oarecum eliberată prin suspendarea valorii descriptive a enunţurilor. Aşa se face că discursul poetic aduce în limbaj aspecte, calităţi, valori ale realităţii, care nu au acces la limbajul direct descriptiv şi care nu pot fi spuse decât prin intermediul jocului complex dintre enunţarea metaforică şi transgresarea reglată a semnificaţiilor uzuale ale cuvintelor noastre.
23
Această putere de re-descriere metaforică a realităţii este exact paralelă cu funcţia mimetică pe care am atribuit-o mai sus funcţiei narative. Aceasta se exercită cu precădere în câmpul acţiunii şi al valorilor sale temporale, în timp ce re-descrierea metaforică domină mai degrabă în cel al valorilor senzoriale, afective, estetice şi axiologice care fac din lume o lume *locuibilă.*
Implicaţiile filosofice ale acestei teorii a referinţei indirecte sunt tot atât de însemnate ca şi cele ale dialecticii dintre explicaţie şi înţelegere. Le vom înscrie îndată în câmpul hermeneuticii filosofice. Să spunem, cu titlu provizoriu, că funcţia transfigurării realului, pe care i-o recunoaştem ficţiunii poetice, presupune să încetăm de a identifica realitatea

cu realitatea empirică sau, ceea ce este acelaşi lucru, să încetăm de a identifica experienţa cu experienţa empirică. Limbajul poetic îşi trage prestigiul din capacitatea sa de a aduce în limbaj aspecte a ceea ce Husserl numea *Lebenswelt* iar Heidegger *In-der-Welt-Sein.* Tocmai prin aceasta, el cere să reanalizăm şi conceptul nostru convenţional de adevăr, adică să nu-1 mai limităm la coerenţa logică şi la verificarea empirică, în aşa fel încât să ţinem seama de pretenţia la adevăr asociată cu acţiunea transfiguratoare a ficţiunii. Nu se poate spune mai mult despre real şi despre adevăr - şi, fără îndoială, nici despre fiinţă - fără a fi încercat mai înainte să explicităm presupoziţiile filosofice ale întregii operaţiuni.

III

Aş vrea acum să încerc să răspund la două întrebări pe care analizele anterioare le vor pune cu siguranţă cititorilor formaţi într-o altă tradiţie filosofică decît a mea. Care sunt presupoziţiile caracteristice tradiţiei filosofice căreia recunosc că îi aparţin? Cum se încadrează analizele anterioare în această tradiţie?

/. In ceea ce priveşte prima întrebare, mi-ar plăcea să caracterizez tradiţia filosofică de la care mă revendic prin trei trăsături: ea se situează în linia unei filosofii *reflexive;* rămâne dependentă de *fenomenologia* husserliană; vrea să fie o variantă *hermeneutică* a acestei fenomenologii.

Prin filosofie reflexivă, înţeleg, în linii mari, modul de gândire provenit din *Cogito-n*| cartesian, trecând prin Kant şi filosofia post-kantiană franceză puţin cunoscută în străinătate şi în cadrul căreia gânditorul cel mai însemnat a fost pentru mine Jean Nabert. Problemele filosofice pe care o filosofie reflexivă le consideră ca fiind cele mai radicale privesc posibilitatea *înţelegerii de sine* ca subiect al operaţiilor de cunoaştere, de voliţiune, de evaluare etc. Reflecţia este acel act de întoarcere spre sine prin care un subiect reia în stăpânire, cu limpezime intelectuală şi răspundere morală, principiul unificator al operaţiilor între care se dispersează şi se uită ca subiect. „«Eu gândesc», al lui Kant, trebuie să poată însoţi toate reprezentările mele." în această formulă se recunosc toate filosofiile reflexive. Dar cum se cunoaşte sau se recunoaşte pe sine acest „eu gândesc"? în acest punct, fenomenologia -şi, încă mai mult, hermeneutica - reprezintă în acelaşi timp o realizare şi o transformare radicală a însuşi programului filosofiei reflexive. într-adevăr, de ideea de reflecţie se leagă dorinţa unei transparenţe absolute, a unei depline coincidenţe a sinelui cu sine, care ar face din conştiinţa de sine o ştiinţă neîndoielnică şi, din acest punct de vedere, mai fundamentală decât toate ştiinţele pozitive. Tocmai această revendicare fundamentală e cea pe care, mai întâi fenomenologia, apoi hermeneutica nu încetează s-o ducă într-un orizont tot mai îndepărtat, pe măsură ce filosofia îşi oferă instrumentele de gândire capabile s-o satisfacă.

Astfel, în textele sale teoretice cele mai marcate de un idealism ce-1 reaminteşte pe Fichte, Husserl concepe fenomenologia nu numai ca o metodă de descriere esenţială a articulaţiilor fundamentale ale experienţei (perceptive, imaginative, intelective, volitive, axiologice etc), ci ca o autoîntemeiere radicală în claritatea intelectuală cea mai deplină. El vede atunci în reducţia - sau *epoche* - aplicată atitudinii naturale cucerirea unui imperiu al sensului din care orice întrebare privitoare la lucrurile în sine este exclusă prin punere între paranteze. Acest imperiu al sensului, astfel eliberat de orice întrebare factuală, constituie câmpul privilegiat al experienţei fenomenologice, locul prin excelenţă al intui-tivităţii. Revenind la Descartes, dincolo de Kant, el consideră că orice sesizare a unei transcendenţe e îndoielnică, dar că imanenţa sinelui este în afară de îndoială. Aceasta este aserţiunea prin care fenomenologia rămâne o filosofie reflexivă.

Şi totuşi, fenomenologia, în exercitarea ei efectivă şi nu în teoretizarea pe care şi-o aplică sieşi şi pretenţiilor sale ultime, marchează deja mai mult îndepărtarea decât realizarea visului unei asemenea întemeieri radicale în transparenţa subiectului faţă de sine însuşi. Marea descoperire a fenomenologiei, cu condiţia însăşi a reducţiei fenomenologice, rămâne intenţionalitatea, adică, în înţelesul său cel mai puţin tehnic, primatul conştiinţei *a ceva* asupra conştiinţei de sine. Dar această definiţie a intenţionalităţii este încă trivială. în sensul ei riguros, intenţionalitatea semnifică faptul că *actul* de a viza ceva nu se atinge pe sine decât prin unitatea identificabilă şi re-identifîcabilă a *sensului* vizat - ceea ce Husserl numeşte „noemă" sau corelat intenţional al vizării „noetice". în plus, pe această noemă se depune în straturi suprapuse rezultatul

activităţilor sintetice pe care Husserl îl denumeşte „constituire" (constituire a lucrului, constituire a spaţiului, constituire a timpului etc). Or, activitatea concretă a fenomenologiei - îndeosebi în studiile consacrate constituirii „lucrului" - dezvăluie, pe cale regresivă, straturi tot mai fundamentale în care sintezele active trimit necontenit la sinteze pasive tot mai radicale. Fenomenologia este prinsă în felul acesta într-o mişcare infinită de „întrebare de-a-ndărătelea", în care proiectul său de auto-întemeiere radicală dispare. Chiar ultimele lucrări consacrate *lumii vieţii* desemnează sub acest termen un orizont al imediatului pentru totdeauna de neatins. *Lebenswelt-ul* nu e niciodată dat şi este mereu presupus. Este paradisul pierdut al fenomenologiei. în acest sens şi-a subminat fenomenologia propria idee directoare, încercând s-o realizeze. E ceea constituie măreţia tragică a operei lui Husserl.

Având prezent în minte acest rezultat paradoxal, putem înţelege cum a putut hermeneutica să se grefeze pe fenomenologie şi să întreţină cu ea acelaşi dublu raport ca şi cel pe care fenomenologia îl întreţine cu idealul său cartesian şi fichteian. Antecedentele hermeneuticii par, la prima vedere, s-o înstrăineze de tradiţia reflexivă şi de proiectul fenomenologic. Hermeneutica s-a născut - sau mai degrabă a reînviat - pe vremea lui Schleiermacher, a fuziunii dintre exegeza biblică, filologia clasică şi jurisprudenţă. Această fuziune între mai multe discipline a putut fi operată cu ajutorul unei răsturnări copemiciene care a făcut ca întrebarea *ce înseamnă a înţelege?* să treacă înaintea chestiunii sensului cutărui sau cutărui text sau a cutărei sau cutărei categorii de texte (sacre

sau profane, poetice ori juridice). Această investigaţie a *Verstehen-ului* avea să întâlnească, un secol mai tîrziu, chestiunea fenomenologică prin excelenţă, adică investigarea sensului intenţional al actelor noetice. E-adevărat că hermeneutica continua să ducă cu ea preocupări diferite de cele ale fenomenologiei concrete. în timp ce aceasta punea problema sensului cu precădere în dimensiunea cognitivă şi perceptivă, hermeneutica o punea, de la Dilthey încoace, în dimensiunea istoriei şi ştiinţelor umaniste. Era însă, de o parte şi de alta, aceeaşi chestiune fundamentală a raportului dintre *sens* şi *sine,* dintre *inteligibilitatea* celui dintâi şi *reflexivitatea* celui de al doilea.

Faimosul cerc hermeneutic dintre sensul „obiectiv" al unui text şi preînţelegerea lui de către un cititor singular apărea atunci ca un caz particular al conexiunii pe care Husserl o numea, de altfel, corelaţie noetico-noematică.

înrădăcinarea fenomenologică a hermeneuticii nu se limitează la această înrudire foarte generală dintre înţelegerea textelor şi raportul intenţional al unei conştiinţe cu un sens care-i stă în faţă. Tema *Le-benswelt-ului,* întâlnită de fenomenologie oarecum în ciuda voinţei sale, nu mai este asumată de hermeneutica postheideggeriană ca un reziduu, ci ca un dat prealabil. Tocmai pentru că suntem întîi de toate într-o lume şi pentru că îi aparţinem printr-o apartenenţă participativă incontestabilă, putem, într-o a doua mişcare, să ne punem în faţă nişte obiecte pe care pretindem să le constituim şi să le stăpânim intelectual. *Verstehen-ul* are, pentru Heidegger, o semnificaţie ontologică. El este răspunsul unei fiinţe aruncate în lume care se orientează în ea proiectându-şi posibilii cei mai proprii. Interpretarea, în sensul tehnic al interpretării textelor, nu este decât dezvoltarea, explicarea acestei comprehensiuni ontologice întotdeauna solidare cu o fiinţă aruncată în lume prealabilă. Astfel, relaţia subiect-obiect, căreia Husserl îi rămâne tributar, este subordonată atestării unei legături ontologice mai primordiale decât orice relaţie de cunoaştere.

Această subminare a fenomenologiei de către hermeneutică atrage după sine încă una: faimoasa „reducţie" prin care Husserl scindează „sensul" de adâncul existenţei în care conştiinţa naturală este la început scufundată nu mai poate fi un gest filosofic prim. El capătă de acum înainte o semnificaţie epistemologică derivată: e un gest secund de

distanţare - şi, în acest sens, uitarea înrădăcinării iniţiale a înţelegerii -, pe care îl cer toate operaţiile obiectivante caracteristice deopotrivă cunoaşterii vulgare şi cunoaşterii ştiinţifice. însă această distanţare presupune apartenenţa participativă prin care suntem în lume înainte de a fi nişte subiecţi care-şi pun în faţă nişte obiecte pentru a le judeca şi a le supune stăpânirii lor intelectuale şi tehnice. Astfel, dacă hermeneutica heideggeriană şi post-heideggeriană este într-adevăr moştenitoarea fenomenologiei husserliene, ea este, în cele din urmă, şi răsturnarea acesteia, tocmai în măsura în care

o realizează.
Consecinţele filosofice ale acestei răsturnări sunt foarte însemnate. Nu le putem remarca dacă ne mărginim să subliniem finitudinea care face ca idealul unei transparenţe faţă de sine a subiectului să fie de neatins. Ideea de finitudine rămâne în sine banală, chiar trivială. în cel mai bun caz, ea nu face decât să enunţe în termeni negativi renunţarea la orice *hybris* al reflecţiei, la orice pretenţie a subiectului de a se baza pe sine. Descoperirea prezenţei fiinţei-în-lume în raport cu orice proiect de întemeiere şi cu orice încercare de justificare ultimă îşi regăseşte întreaga forţă atunci când tragem din ea consecinţele pozitive pentru epistemologia noii ontologii a înţelegerii. Tocmai trăgând aceste consecinţe epistemologice îmi voi conduce eu răspunsul de la prima la cea de a doua dintre întrebările puse la începutul părţii a treia a acestui eseu. Rezum această consecinţă epistemologică în formula următoare: nu există înţelegere de sine care să nu fie *mediată* de semne, de simboluri şi de texte; comprehensiunea de sine coincide, în ultimă instanţă, cu interpretarea aplicată acestor termeni mediatori. Trecând de la unul la celălalt, hermeneutica se eliberează treptat de idealismul cu care Husserl încercase să identifice fenomenologia. Să urmărim, aşadar, fazele acestei emancipări.
Mijlocirea *pnnsemne:* în felul acesta este afirmată condiţia originar *linguistică (langagiere)* a oricărei experienţe umane. Percepţia e rostită, dorinţa e rostită. Hegel a demonstrat deja acest lucru *mFenomenologia spiritului.* Freud a tras de aici o altă consecinţă, şi anume că nu există experienţă emoţională atât de ascunsă, disimulată ori distorsionată încât să nu poată fi adusă la lumina limbajului şi revelată propriului ei sens datorită accesului dorinţei la sfera limbajului. Psihanaliza, în calitatea ei de *talk-cure,* nu se bazează pe o altă ipoteză decât această vecinătate

primordială dintre dorinţă şi vorbire. Şi, cum cuvântul e auzit înainte de a fi rostit, drumul cel mai scurt de la sine la sine este vorbirea celuilalt, care mă face să parcurg spaţiul deschis al semnelor.
Mijlocirea prin *simboluri:* prin acest termen înţeleg expresiile cu dublu sens, pe care culturile tradiţionale le-au grefat pe denumirea „elementelor" cosmosului (foc, apă, vânt, pământ etc), a „dimensiunilor" sale (înălţime şi adâncime etc), a „aspectelor" sale (lumină şi întuneric etc). Aceste expresii cu dublu sens se etajează ele însele între simbolurile cele mai universale, cele ce nu-i sunt proprii decât unei singure culturi, cele, în sfârşit, care sunt creaţia unui gânditor particular, chiar a unei opere singulare. în acest ultim caz, simbolul se confundă cu metafora vie. Dar, poate că nu există, în schimb, creaţie simbolică ce nu se înrădăcinează, în ultimă instanţă, în fondul simbolic comun al omenirii. Am schiţat eu însumi altădată o *Simbolică a răului,* întemeiată în întregime pe acest rol mediator al anumitor expresii cu dublu sens, precum murdărire, cădere, deviere, în reflecţia asupra voinţei rele. Am chiar redus, pe vremea aceea, hermeneutica la interpretarea simbolurilor, adică la explicarea sensului secund - şi adesea ascuns - al acestor expresii cu înţeles dublu.
Această definire a hermeneuticii prin interpretarea simbolică îmi apare astăzi prea îngustă. Şi aceasta, din două motive, care ne vor conduce de la mijlocirea prin simbol la mijlocirea prin texte. Mai întâi, mi-a devenit evident faptul că un simbolism tradiţional sau particular nu-şi desfăşoară resursele de *plurivocitate* decât în contexte potrivite, deci la scara unui text întreg, de exemplu un poem. Apoi, acelaşi simbolism dă loc unor interpretări concurente, chiar polar opuse, după cum interpretarea urmăreşte să reducă simbolismul la baza sa literală, la izvoarele sale inconştiente sau la motivaţiile lui sociale, ori să-1 amplifice conform puterii sale maxime de sens multiplu. într-un caz, hermeneutica urmăreşte să demitizeze simbolismul demascând forţele nemărturisite care se ascund în el; în celălalt, hermeneutica urmăreşte o nouă acumulare a sensului celui mai bogat, celui mai elevat, celui mai spiritual. Or, acest conflict al interpretărilor se desfăşoară şi la scară textuală.
Rezultă de aici că hermeneutica nu mai poate fi definită doar prin interpretarea simbolurilor. Totuşi, această definiţie trebuie păstrată ca etapă între recunoaşterea foarte generală a caracterului linguistic
(langagier) al experienţei şi definirea mai tehnică a hermeneuticii prin interpretarea textuală. în afara de aceasta, ea contribuie la risipirea iluziei unei cunoaşteri intuitive de sine, impunînd înţelegerii de sine marele ocol prin tezaurul simbolurilor transmise de culturile în sânul cărora am ajuns în acelaşi timp să existăm şi să cuvântăm.

Mijlocirea, în sfârşit, prin *texte.* La prima vedere, această mediere pare mai limitată decât medierea prin semne şi prin simboluri, care pot fi doar orale şi chiar nonverbale. Mijlocirea prin texte pare să restrângă sfera interpretării la scris şi la literatură, în detrimentul culturilor orale. E-adevărat. Dar, ceea ce definiţia pierde în extensiune, câştigă în intensitate. Scrisul, într-adevăr, deschide resurse originale discursului, aşa cum l-am definit în primele pagini ale acestui eseu, identificându-1 mai întâi cu fraza (cineva spune ceva despre ceva cuiva), apoi caracteri-zându-1 prin compunerea unor şiruri de fraze în formă de povestire, poem sau eseu. Datorită scrisului, discursul dobândeşte o triplă autonomie semantică: în raport cu intenţia locutorului, cu receptarea de către auditoriul iniţial, cu împrejurările economice, sociale, culturale ale producerii sale. în acest sens, ceea ce e scris se smulge din limitele dialogului faţă în faţă şi devine condiţia *devenirii-text* a discursului. îi revine hermeneuticii sarcina de a explora implicaţiile acestei *deveniri-text* pentru activitatea de interpretare.
Consecinţa cea mai importantă este că se pune capăt definitiv idealului cartesian, fichteian şi, în parte, husserlian, al unei transparenţe a subiectului faţă de sine. Ocolul prin semne şi prin simboluri este în acelaşi timp amplificat şi alterat de această mediere prin texte care se sustrag condiţiei intersubiective a dialogului. Intenţia autorului nu mai este dată imediat, aşa cum vrea să fie cea a locutorului într-o rostire sinceră şi directă. Ea trebuie reconstruită în acelaşi timp cu semnificaţia textului însuşi, ca fiind numele propriu dat stilului singular al operei. Nu mai este vorba de a defini hermeneutica prin coincidenţa dintre geniul cititorului şi geniul autorului. Intenţia autorului, absent din textul său, a devenit ea însăşi o problemă hermeneutică. Cît despre cealaltă subiecti-vitate, a cititorului, ea este opera lecturii şi darul textului, în aceeaşi măsură în care este şi purtătorul aşteptărilor cu care acest cititor abordează şi primeşte textul. Nu e vorba aşadar nici de a defini hermeneutica prin primatul subiectivităţii cititoare asupra textului, deci printr-o estetică

a receptării. N-ar servi la nimic înlocuirea unei *intenţionalfallacy* cu o *affective fallacy.* A te înţelege înseamnă a te înţelege *în faţa textului* şi a primi de la el condiţiile unui sine diferit de eul care ajunge să citească. Nici una dintre cele două subiectivităţi, nici a autorului, nici a cititorului, nu e primară, în sensul unei prezenţe originare a sinelui faţă de sine.
Odată eliberată de primatul subiectivităţii, care poate fi cea dintîi sarcină a hermeneuticii? După părerea mea, ea este aceea de a căuta în textul însuşi, pe de o parte dinamica internă ce domină structurarea operei, pe de altă parte puterea operei de a se proiecta în afara ei şi de a da naştere unei lumi care ar fi cu adevărat „lucrul" textului. Dinamica internă şi proiecţia externă constituie ceea ce eu numesc travaliul textului. Hermeneutica are sarcina să reconstruiască acest dublu travaliu al textului.
Se vede acum drumul parcurs de la prima presupoziţie, aceea a filosofiei ca reflecţie, trecând prin cea de a doua, a filosofiei ca fenomenologie, până la a treia, a mijlocirii prin semne, apoi prin simboluri şi, în sfârşit, prin texte.
O filosofie hermeneutică este o filosofie care-şi asumă toate exigenţele acestui lung ocol şi care renunţă la visul unei medieri totale, la capătul căreia reflecţia ar deveni din nou egală cu intuiţia intelectuală în transparenţa faţă de sine a unui subiect absolut.
2. Pot încerca acum să răspund la cea de a doua întrebare pusă mai sus. Dacă acestea sunt presupoziţiile caracteristice pentru tradiţia de care se leagă cercetările mele, care este, după părerea mea, locul lor în dezvoltarea acestei tradiţii?
Ca să răspund la această întrebare, mi-e destul să apropiu ultima definiţie pe care tocmai am dat-o sarcinii hermeneuticii de concluziile la care am ajuns la capătul părţii a doua.
Am spus ceva mai înainte că sarcina hermeneuticii este dublă: să reconstruiască dinamica internă a textului, să restituie capacitatea operei de a se proiecta în afară în reprezentarea unei lumi în care aş putea să locuiesc.
Mi se pare că prima sarcină este cea de care se leagă toate analizele mele ce urmăresc să articuleze între ele înţelegerea şi explicaţia, la nivelul a ceea ce am numit „sensul" operei. în analizele mele privitoare la povestire, ca şi în cele privind metafora, lupt pe două fronturi. Pe de

o parte, resping un iraţionalism al înţelegerii imediate, concepută ca o extindere, la domeniul textelor, a intropatiei prin care un subiect se transpune într-o conştiinţă

străină în situaţia unui faţă-în-faţă intim. Această extindere nejustificată întreţine iluzia romantică a unei legături imediate de congenialitate între cele două subiectivităţi implicate de operă, a autorului şi a cititorului. Resping însă cu aceeaşi vigoare un raţionalism al explicării care ar extinde asupra textului analiza structurală a sistemelor de semne caracteristice nu discursului, ci limbii. Această extindere, la fel de nepotrivită, dă naştere iluziei pozitiviste a unei obiectivităţi textuale închise în sine şi independente de orice subiectivitate a autorului şi a cititorului. Acestor două atitudini unilaterale, le-am opus dialectica înţelegerii şi a explicaţiei. Văd în înţelegere capacitatea de a relua în tine însuţi travaliul de structurare a textului şi prin explicaţie operaţia de gradul al doilea grefată pe această înţelegere şi care constă în punerea în lumină a codurilor subiacente acestui travaliu de structurare pe care cititorul îl însoţeşte. Această luptă pe două fronturi împotriva unei reduceri a înţelegerii la intropatie şi a unei reduceri a explicaţiei la o combinatorică abstractă mă conduce la definirea interpretării prin însăşi această dialectică a înţelegerii şi explicaţiei la nivelul „sensului" imanent textului. Modul acesta specific de a răspunde la prima sarcină a hermeneuticii are avantajul, însemnat după părerea mea, de a păstra dialogul dintre filosofie şi ştiinţele umaniste, dialog pe care îl curmă, fiecare în felul său, cele două contrafaceri ale înţelegerii şi explicaţiei pe care eu le resping. Aceasta ar fi prima mea contribuţie la filosofia hermeneutică din care provin.

în rândurile precedente, m-am străduit să-mi resituez analizele făcute „sensului" enunţurilor metaforice şi „sensului" intrigilor narative pe fundalul teoriei *Verstehen-ului* (înţelegerii), limitată la folosirea ei epistemologică, în tradiţia lui Dilthey şi a lui Max Weber. Distincţia dintre „sens" şi „referinţă", aplicată acestor enunţuri şi acestor intrigi, îmi dă dreptul să mă limitez în mod provizoriu la acest rezultat al filosofiei hermeneutice, ce nu mi se pare a fi deloc anulat de dezvoltarea ulterioară a acestei filosofii, o dată cu Heidegger şi cu Gadamer, în sensul unei subordonări a teoriei epistemologice faţă de teoria ontologică a *Verstehen-ului.* Nu vreau nici să uit faza epistemologică, a cărei miză rămâne dialogul filosofiei cu ştiinţele umaniste, nici să neglijez această

deplasare a problematicii hermeneutice, care pune de acum înainte accentul pe fiinţa-în-lume şi pe apartenenţa participativă care precede orice relaţie a unui subiect cu un obiect care-i stă în faţă.

Tocmai pe acest fundal al noii ontologii hermeneutice mi-ar plăcea să-mi situez analizele privitoare la „referinţa" enunţurilor metaforice şi a intrigilor narative. Mărturisesc cu dragă inimă că aceste analize *presupun* mereu convingerea că discursul nu e niciodată/or *its own sake,* pentru propria-i strălucire, ci că vrea, în toate felurile în care e folosit, să aducă în limbaj o experienţă, un mod de a locui şi de a fi în lume care îl precede şi cere să fie rostit. Tocmai această convingere privind prioritatea unei fiinţe-de-rostit faţă de rostirea noastră explică încăpăţânarea mea de a descoperi în întrebuinţările poetice ale limbajului modul referenţial potrivit acestor întrebuinţări, prin intermediul căruia discursul continuă să rostească fiinţa, chiar atunci când pare a se fi retras în sine, pentru a se celebra pe sine. Am moştenit această vehemenţă în a fractura închiderea limbajului în sine de la *Sein und Zeit* a lui Heidegger şi de la *Wahrheit undMethode* a lui Gadamer. în schimb, îndrăznesc să cred că descrierea pe care o propun despre enunţurile metaforice şi enunţurile narative adaugă acestei vehemente ontologice o precizie analitică ce-i lipseşte.

într-adevăr, mă străduiesc, pe de o parte, să dau o valoare ontologică pretenţiei referenţiale a enunţurilor metaforice, sub semnul a aceea ce am numit adineaori vehemenţa ontologică în teoria limbajului: astfel, îmi asum riscul să spun că *a vedea un lucru ca,* înseamnă a evidenţia acel *a fi ca (l 'etre comme)* al lucrului. îl pun pe „ca" („comme") în poziţie de expunător al verbului *a fi* şi fac din *a-fi-ca* referentul ultim al enunţului metaforic. Teza aceasta poartă, incontestabil, amprenta ontologiei post-heideggeriene. Dar, pe de altă parte, atestarea lui *a fi ca* nu poate fi despărţită, după părerea mea, de un studiu amănunţit al modurilor referenţiale ale discursului şi cere un tratament cu adevărat analitic al referinţei indirecte, pe baza conceptului de *split reference,* primit de la Roman Jakobson. Teza mea despre *mimesis-ul* operei narative şi distincţia pe care o fac între cele trei stadii ale *mimesis-ului* - prefigurare, configurare, transfigurare de către poem a lumii acţiunii - exprimă aceeaşi preocupare de a alătura atestării ontologice precizia analizei.

33
Această preocupare, pe care tocmai am exprimat-o, se întîlneşte cu cealaltă preocupare a mea, amintită mai sus, de a nu opune actul înţelegerii şi al explicării planului dinamicii imanente a enunţurilor poetice. Luate împreună, aceste două preocupări marchează dorinţa mea ca, lucrând pentru progresul filosofiei hermeneutice, să contribui, oricât de puţin, la trezirea unui anumit interes pentru această filosofie în rândul filosofilor analitici.

PENTRU O FENOMENOLOGIE HERMENEUTICĂ

*Fenomenologie şi hermeneutică: pornind de la Husserl**

Acest studiu nu vrea să fie o contribuţie la istoria fenomenologiei, la arheologia ei - ci o interogaţie asupra destinului fenomenologiei în zilele noastre. Şi, dacă am ales ca piatră de încercare şi ca instrument de punere în discuţie teoria generală a interpretării, adică hermeneutica, aceasta nu vrea să spună nici că voi înlocui o monografie istorică cu un capitol de istorie comparată a filosofiei contemporane. Căci nici c hermeneutica nu vreau să procedez ca un istoric, fie el şi unul al pn zentului: oricare ar fi dependenţa meditaţiei care urmează faţă de Hei-degger şi mai ales faţă de Gadamer, în joc este posibilitatea de a continua să filosofăm împreună cu ei şi după ei - fără a-1 uita pe Husserl. Eseul meu va fi deci o dezbatere cât mai pe viu a uneia şi a celeilalte posibilităţi de a filosofa şi de a continua să filosofăm'.

Propun spre discutare următoarele două teze:

Prima teză: Hermeneutica a ruinat nu fenomenologia, ci una dintre interpretările ei, şi anume interpretarea ei *idealistă* chiar de către Husserl;

Textele şi cronicile lui Paul Ricoeur consacrate operei lui Husserl şi mişcării fenomenologice au fost regrupate de curând în volum sub titlul: *A l'ecole de la phenomenologie,* Paris, Vrin, 1986 (Nota Ed.).

[1] Acest eseu face bilanţul schimbărilor de metodă implicate de propria mea evoluţie, de la o fenomenologic eidetică, în *le Volontaire et l'lnvolontaire* (Paris, Aubier, 195o), până la *De l'interpretation.Essai sur Freud* (Paris, Ed. du Seuil, 1965) şi *le Conflit des interpretations.Essais d'hermeneutique* (Paris, Ed. du Seuil, 1969).

37
tocmai de aceea voi vorbi de acum înainte despre idealismul husserlian. Voi lua deci ca reper şi ca ghid *Nachwort-u*| la *Ideen*[2] şi voi supune tezele sale principale criticii hermeneutice.

Această primă parte va fi deci pur şi simplu *antitetică.*

Teza a doua: Dincolo de simpla opoziţie, există între fenomenologie şi hermeneutică o apartenenţă mutuală, a cărei explicitare e importantă. Această apartenenţă poate fi recunoscută pornind tot atât de bine de la una ca şi de la cealaltă. Pe de o parte, hermeneutica se clădeşte pe baza fenomenologiei şi păstrează astfel lucrul de care totuşi se îndepărtează: *fenomenologia rămâne presupoziţia de nedepăşit a*

hermeneuticii. Pe de altă parte, fenomenologia nu se poate constitui fără o presupoziţie hermeneutică.

CRITICA HERMENEUTICĂ A IDEALISMULUI HUSSERLIAN

Prima parte a acestui eseu urmăreşte să conştientizeze distanţa, dacă nu abisul, care desparte proiectul unei hermeneutici de orice expresie idealistă a fenomenologiei. Nu se va găsi deci aici decât dezvoltarea poziţiei antitetice a două proiecte filosofice adverse. Totuşi, înţelegem să păstrăm posibilitatea ca fenomenologia ca atare să nu fie absorbită în întregime de una dintre interpretările sale, fie ea chiar cea a lui Husserl. După păr&rea mea, tocmai idealismul husserlian este învins de critica filosofiei hermeneutice.

1. *Tezele schematice ale idealismului husserlian*

Pentru nevoile unei discuţii inevitabil schematice, am luat ca document tip al idealismului husserlianA'ac/zwort-ul |*aldeen.* El constituie, împreună *cu Meditaţiile carteziene,* expresia cea mai înaintată a acestui

• [2] Acest text, publicat prima oară în *Jahrbuchjur Phil. undPhăn. Forschung* (193o) a fost editat de Walter Biemel şi publicat de regretatul H.L. van Breda, director al Arhivelor Husserl la Louvain, în *Husserliana,* V, Haga, Nijhoff, 1952, p. 138-162; trad. fr. de L. Kclkel, „Postface â mes *Idees directrices", Revue de metaphysique et de morale,* 1957, no.4, p. 369-398.

idealism. Am extras din el cele câteva teze care urmează, pe care le voi supune apoi criticii hermeneuticii.

a) Idealul de ştiinţificitate pe care-l revendică fenomenologia nu se află în continuitate cu ştiinţele, cu axiomatica lor, cu acţiunea lor de întemeiere: „justificarea ultimă" care o constituie este de un alt ordin-.

Această teză, care exprimă revendicarea de radicalitate a fenomenologiei, e afirmată într-un stil polemic; este teza unei filosofii combatante ce are mereu în vedere un duşman, fie el obiectivismul, naturalismul, filosofia vieţii, antropologia. Ea procedează printr-o smulgere care nu se poate înscrie într-o demonstraţie: căci de unde ar fi ea dedusă? De unde stilul asertiv al revendicării unei radicalităţi ce nu se adevereşte decât în contestarea a ceea ce ar putea s-o conteste. Expresia „întemeiere ultimă" e cea mai tipică în această privinţă. Ea aminteşte deopotrivă tradiţia platoniciană a anipoteticului şi tradiţia kantiană a autonomiei actului critic; ea marchează de asemenea, ca „întrebare de-a-ndărătelea[2]", o anumită continuitate faţă de întrebările principiale pe care ştiinţele le pun despre ele însele. Şi totuşi, procesul de întoarcere la fundament este absolut eterogen în raport cu orice întemeiere internă a unei ştiinţe: pentru o ştiinţă a fundamentelor, „nu mai poate exista atunci vreun concept obscur, problematic, nici vreun paradox[3]". Aceasta nu vrea să spună că nu există *nişte* „căi" care corespund acestei unice Idei; ideea de întemeiere este mai degrabă ceea ce asigură echivalenţa şi con vergenţa căilor (logică, carteziană, psihologică, istorico-teleologică etc. Există „începuturi reale", sau mai degrabă „drumuri spre început", suscitate de „absenţa absolută de presupoziţii". Degeaba ne întrebăm cu privire la motivaţia unui asemenea început radical; nu există vreo raţiune internă unui domeniu pentru a-1 depăşi în direcţia întrebării privitoare la origine. în acest sens, justificarea este o,, *auto-întemeiere".*

b) întemeierea principială este de ordinul intuiţiei; a întemeia înseamnă a vedea; prin aceasta, *Nachwort-u*| confirmă prioritatea, afirmată de cea de a şasea *Cercetare logică,* a umplerii complete în raport cu orice filosofie a deducţiei sau a construcţiei[4].

[1] *Nachwort.* „Observaţie preliminară,, şi § 7.
[2] *Husserliana,* V, *op.cit.,* p.139, 1. 27; trad. fr, p.373.
[3] *Husserliana,* V, *op.cit.,* p. 160, 1. 25; trad.fr., p. 396.
[4] *Ibid.* § 1 şi 2.

Conceptul cheie este, în această privinţă, cel al unui *„câmp de experienţă ".* Toată ciudăţenia fenomenologiei se află aici: principiul este dintru început un „câmp", iar primul adevăr este dintru început o „experienţă", în opoziţie cu orice „construcţie speculativă", orice chestiune principială se decide în viziune. Am vorbit ceva mai înainte despre ciudăţenie: nu e de mirare, într-adevăr, că în pofida (şi datorită) criticii

empirismului, experienţa, tocmai în înţelesul ei empiric, nu trebuie depăşită decât într-o „experienţă"? Această sinonimie a *experienţei* înseamnă că fenomenologia nu se deplasează într-un altundeva, într-o altă lume, ci chiar în locul experienţei naturale, în măsura în care aceasta nu-şi cunoaşte sensul. în consecinţă, oricât de puternic ar fi pus accentul pe caracterul *apriori,* pe reducţia la *eidos,* pe rolul variaţiilor imaginative şi chiar pe noţiunea de „posibilitate" - tot caracterul de experienţă este încă şi mereu subliniat (să observăm numai expresia „posibilitate intuitivă")[1].
c) Locul intuitivităţii depline este subiectivitatea. Orice transcendenţă este îndoielnică, numai imanenţa este indubitabilă.
Aceasta este chiar teza idealismului husserlian. Orice transcendenţă e îndoielnică pentru că procedează prin *Abschattungen,* prin „schiţe" sau „profiluri", deoarece convergenţa acestor *Abschattungen* e întotdeauna prezumtivă, iar prezumţia poate fi dezamăgită de discordanţă; în sfârşit, deoarece conştiinţa poate concepe ipoteza hiperbolică a unei radicale discordanţe a aparenţelor, ceea înseamnă chiar ipoteza „distrugerii lumii". Imanenţa nu e îndoielnică, pentru că ea nu se oferă prin „profiluri", prin „schiţe", deci nu comportă nimic prezumtiv, ci permite singură coincidenţa reflecţiei cu ceea ce „tocmai" a fost trăit.
d) Subiectivitatea astfel promovată la rangul de transcendental nu este conştiinţa empirică, obiect al psihologiei.
'Totuşi, fenomenologia şi psihologia fenomenologică sunt paralele şi constituie un „dublet" care provoacă neîncetat confuzia celor două discipline, una transcendentală, cealaltă empirică. *Numai reducţia le distinge şi le separă.*

Fenomenologia trebuie să se lupte aici cu o neînţelegere ce renaşte mereu şi pe care o provoacă ea însăşi. într-adevăr, „câmpul de experienţă" al fenomenologiei se află într-o analogie structurală cu experienţa neredusă; raţiunea acestui izomorfism rezidă în intenţionalitatea însăşi (Brentano descoperise intenţionalitatea fără să cunoască reducţia iar a cincea *Cercetare logică* o definea încă în termeni care convin în egală măsură fenomenologiei propriu-zise şi psihologiei intenţionale). Pe lîngă aceasta, reducţia operează „pornind de la atitudinea naturală": fenomenologia transcendentală presupune deci, într-un fel, ceea ce depăşeşte şi ceea ce reiterează ca fiind *acelaşi, deşiîntr-o altă atitudine.* Diferenţa nu se află aşadar în trăsăturile descriptive, ci în indiciul ontologic, în *„ validitatea în ce priveşte fiinţa ";* trebuie să „pierdem"[1] validitatea *als Reales,* pe scurt, trebuie ruinat realismul psihologic. însă acest lucru nu se poate face fără dificultăţi, dacă nu trebuie să înţelegem că e nevoie să pierdem lumea, corpul, natura, fapt care ar face din fenomenologie un *acosmism.* Paradoxul este că tocmai cu preţul acestei pierderi lumea se dezvăluie ca fiind „pre-dată", corpul e cu adevărat „existent", iar natura se anunţă ca „fiinţând". Reducţia nu trece, aşadar, între noi şi lume, între suflet şi trup, între spirit şi natură, ci prin ceea ce este predat, prin existent, prin fiinţând, care încetează sa fie evidente, să fie prinse în acea *Seinsglaube* („credinţa în fiinţă") oarbă, pentru a deveni *Sens, sens* al pre-datului, *sens* al existentului, *sens* al fiinţândului. Astfel, radicalitatea fenomenologică ce dublează subiectivitatea transcendentală şi eul empiric este aceeaşi cu cea care preschimbă „credinţa în fiinţă" în corelat noematic al noezei. O noetică, o noologie, se deosebeşte astfel de o psihologie. „Conţinutul" lor *(Gehalt)* este acelaşi: fenomenologicul este psihologicul „redus". Aici se află principiul „paralelismului" sau, mai exact, al „corespondenţei" dintre una şi cealaltă. Aici se află şi principiul diferenţei lor: căci le desparte o „convertire" - *convertirea* filosofică.
e) Conştientizarea care susţine opera de reflecţie dezvoltă implicaţii etice proprii, prin aceea ca reflecţia este actul imediat responsabil de sine.
[1] *Husserliana,* V, *op.cil.,* p.142, 1. 7; trad. fr., p.378.
40
[1] Cuvântul *verliert* revine de trei ori: *Husserliana,* V, *op. cit.,* p. 145, 1. 4, 6, 9; trad.fr., p.379.
41
Această nuanţă etică, pe care expresia „ultimă responsabilitate de sine'" pare s-o introducă în tematica întemeierii, nu este complementul practic al unei acţiuni care ar fi, luată ca atare, pur epistemologică: inversiunea prin care reflecţia se smulge din atitudinea naturală este în acelaşi timp - dintr-o aceeaşi răsuflare, dacă putem spune aşa - epistemologică şi etică. Convertirea filosofică este actul cu cea mai înaltă autonomie. Ceea ce numeam nuanţa etică este deci imediat implicată în actul întemeietor, în măsura

în care acesta nu poate fi decât auto-poziţional. Acesta este sensul în care el este, în ultimă instanţă, responsabil de sine.
Caracterul auto-asertiv al întemeierii constituie subiectul filosofic ca subiect responsabil. Acest subiect este subiectul care filosofează, ca atare.
2. Hermeneutica împotriva idealismului husserlian
Hermeneutica poate fi opusă, teză cu teză, nu, desigur, fenomenologiei în ansamblul ei şi ca atare, ci idealismului husserlian. Această „antitetică" este drumul necesar al unei veritabile relaţii „dialectice" între una şi cealaltă.
a) Idealul de ştiinţificitate, înţeles de idealismul husserlian ca justificare ultimă, îşi întîlneşte limita fundamentală în condiţia ontologică a înţelegerii.
Această condiţie ontologică poate fi exprimată ca finitudine. Nu acest concept îl voi examina, totuşi, mai întâi; căci el desemnează, în termeni negativi, o condiţie în întregime pozitivă, care ar fi mai bine exprimată prin conceptul de apartenenţă. Acesta desemnează în mod direct condiţia de nedepăşit a oricărei acţiuni de justificare şi de întemeiere, şi anume aceea că ea e dintotdeauna precedată de o relaţie care o susţine. Vom spune că e o relaţie cu obiectul? In mod hotărât, nu. Ceea ce hermeneutica pune întîi de toate sub semnul întrebării în idealismul husserlian este faptul că el şi-a înscris descoperirea uriaşă şi de nedepăşit a inten-
[1] *Husserliana,* V, *op.cit,* **p. 139, 1.** 7; **trad. fr., p.** 372.

ţionalităţii într-o conceptualitate care-i slăbeşte forţa, şi anume în relaţia subiect-obiect. Acestei conceptualităţi îi revine exigenţa de a căuta ceea ce asigură unitatea de sens a obiectului şi aceea de a întemeia această unitate într-o subiectivitate constituantă. Prima declaraţie a hermeneuticii este cea care spune că problematica obiectivităţii presupune înaintea ei o relaţie de includere ce înglobează subiectul pretins autonom şi obiectul pretins opus. Tocmai această relaţie inclusivă şi înglobantă o numesc eu aici apartenenţă. Această preeminenţă ontologică a apartenenţei implică faptul că problema privind întemeierea nu mai poate coincide simplu cu cea a justificării ultime. Desigur, Husserl este cel dintâi care subliniază discontinuitatea, instituită de *epoche,* dintre operaţia transcendentală de întemeiere şi travaliul intern propriu fiecărei ştiinţe, în vederea elaborării propriilor fundamente. Mai mult, el nu încetează să distingă exigenţa de justificare, stabilită de fenomenologia transcendentală, de modelul prestabilit al unei *mathesis universalis.* Prin aceasta el stabileşte, cum o să spunem mai departe, condiţiile fenomenologice ale hermeneuticii. însă hermeneutica vrea tocmai să radicalizeze teza husserliana a discontinuităţii dintre întemeierea transcendentală şi fundamentul epistemologic. Pentru ea, problema întemeierii ultime continuă să aparţină aceleiaşi sfere a gândirii obiectivante, atâtr vreme cât idealul de ştiinţificitate nu este interogat ca atare. Această radicalitate a întrebării e cea care ne întoarce de la ideea de ştiinţificitate la condiţia ontologică de apartenenţă, prin care cel care întreabă participă la însuşi lucrul pe care îl interoghează.
Tocmai această apartenenţă este apoi percepută ca finitudine a cu noaşterii. Nuanţa negativă pe care o conotează cuvântul însuşi de fini tudine nu se introduce totuşi în relaţia în întregime pozitivă de apartenenţă - *care este experienţa hermeneutică însăşi* - decât pentru că subiectivitatea a ridicat deja pretenţia sa că este fundamentul ultim Pretenţia aceasta, această lipsă de măsură, acest *hybris,* face atunci sa apară, prin contrast, relaţia de apartenenţă ca finitudine.
Heidegger a exprimat această apartenenţă în limbajul fiinţării-în-lume. Cele două noţiuni sunt echivalente. Expresia „fiinţare-în-lume" exprimă mai bine primatul grijii asupra privirii şi a caracterului de orizont al lucrurilor de care suntem legaţi. Fiinţarea-în-lume este într-adevăr cea care precede reflecţia. Astfel, e atestată prioritatea categoriei

ontologice a Dosem-ului care suntem noi asupra categoriei epistemologice şi psihologice a subiectului care se instituie. în ciuda densităţii de sens a expresiei „fiinţare-în-lume", i-am preferat, urmându-1 pe Gadamer, noţiunea de apartenenţă care afirmă imediat conflictul cu relaţia subiect-obiect şi pregăteşte introducerea ulterioară a conceptului de distanţare care e solidar, în mod dialectic, cu ea.
b) Exigenţei husserliene de întoarcere la intuiţie i se opune necesitatea, pentru orice înţelegere, de a fi mijlocită de o interpretare.
Fără îndoială, acest principiu e împrumutat din epistemologia ştiinţelor istorice. în

această privinţă, el aparţine câmpului epistemologic delimitat de Schleiermacher şi de Dilthey. Totuşi, dacă interpretarea n-ar fi decât un concept istorico-hermeneutic, acesta ar rămâne tot atât de regional ca şi „ştiinţele spiritului". Dar folosirea interpretării în ştiinţele istorico-hermeneutice e numai punctul de ancorare al unui concept universal de interpretare, care are aceeaşi extensiune cu cel de înţelegere şi, în cele din urmă, cu cel de apartenenţă. Din acest punct de vedere, el depăşeşte simpla metodologie a exegezei şi a filologiei, şi desemnează activitatea de explicitare legată de orice experienţă hermeneutică. După remarca lui Heidegger din *Sein und Zeit,* aşa-numita *Auslegung* este „dezvoltarea înţelegerii" conform structurii lui „ca" *(als)*[1]. Dar, operând astfel medierea lui „ca", „explicitarea nu transformă comprehensiunea în altceva, ci o face să devină ea însăşi" *(ibid.).*

Această dependenţă a interpretării de înţelegere explică faptul că explicitarea precede şi ea întotdeauna reflecţia şi devansează orice constituire a obiectului de către un subiect suveran. Această antecedenţă se exprimă la nivelul explicitării prin „structura de anticipare", care nu permite ca explicaţia să fie vreodată o surprindere fără presupoziţie a unui fiinţând care este doar pre-dat; ea îşi devansează obiectul sub forma cunoştinţelor dobândite *(Vor-habe),* a vederii prealabile *(Vor-sicht),* a anticipării *(Vor-gritt),* a presemnificării *(Vor-Meinung)*[2]. Important este să subliniem că nu se poate pune în joc structura lui „ca" fără să fie pusă înjoc şi structura anticipării. Noţiunea de „sens" se supune acestei duble

condiţii a lui *als* şi a lui *vor-:* „Sensul, structurat de ceea ce s-a dobândit *(l 'acquis)* şi de vederea prealabilă şi de anticipare, formează pentru orice obiect orizontul cu începere de la care orice lucru va fi înţeles în calitatea sa de ceva sau de altceva[1]." Astfel, câmpul interpretării e tot atât de vast ca şi cel al comprehensiunii care acoperă orice proiecţie de sens într-o situaţie.

Universalitatea interpretării se dovedeşte în mai multe feluri. Cea mai obişnuită dintre aplicaţiile sale este însăşi folosirea „limbilor naturale" în situaţia de conversaţie. Spre deosebire de „limbile bine alcătuite", construite conform exigenţelor logicii matematice şi ai căror termeni de bază sunt cu toţii definiţi în mod axiomatic, folosirea limbilor naturale se bazează pe valoarea polisemică a cuvintelor. Cuvintele limbilor naturale conţin în aria lor semantică un potenţial de sens ce nu este epuizat de nici o folosire actuală, dar care cere să fie în mod constant triat şi determinat de context. De această funcţie selectivă a contextului se leagă interpretarea în înţelesul cel mai primordial al acestui cuvînt. Interpretarea este procesul prin care, în jocul întrebării şi al răspunsului, interlocutorii determină în comun valorile contextuale care le structurează conversaţia. Aşadar, înainte de *oriceKunstlehre* (tehnologie) care ar ridica la rangul de disciplină autonomă exegeza şi filologia, există un proces spontan de interpretare ce aparţine exerciţiului celui mai primordial al înţelegerii într-o situaţie dată.

Dar conversaţia se bazează pe o relaţie prea limitată pentru a acoperi întreg câmpul explicitării. Conversaţia, adică în definitiv relaţia dia-logală, e cuprinsă între hotarele unui *vis-ă-vis* care este *unfaţă-în-faţă.* Conexiunea istorică ce o înglobează este cu mult mai complexă. Relaţia intersubiectivă^cwrrăeste coordonată, în interiorul conexiunii istorice, cu diverse relaţii intersubiective *lungi,* mijlocite de diverse instituţii, de roluri sociale, de instanţe colective (grupuri, clase, naţiuni, tradiţii culturale etc). Ceea ce susţine aceste relaţii intersubiective lungi e o transmitere sau o tradiţie istorică din care dialogul e doar un segment. Prin aceasta, explicitarea se întinde cu mult mai departe decât dialogul, pentru a se situa la acelaşi nivel cu conexiunea istorică cea mai largă[2].

[1] M. Heidegger, *Sein und Zeit,* Freiburg-im-Brisgau, 1927, § 32, p. 149; trad.fr. de R. Boehm şi A. de Walhens, *l'Etre et le Temps,* Paris, Gallimard, 1964, p. 195.

[2] *Ibid.,* p. 15o; trad. fr, p. 187.

[1] *Ibid.,* p.151 trad. fr., p.188.

[2] H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode, Grundzuge einer philosophischen Hermeneutik,* Tubingen, 196o, 1973, p. 25o sq.; trad. fr., *Verite et Methode,* Paris, Ed. du Seuil, 1976, p.lo3 sq.

De această folosire a explicitării la scara transmiterii unei tradiţii istorice se leagă medierea prin text, adică prin expresii fixate prin scriere, dar şi prin toate documentele şi monumentele care au o trăsătură fundamentală comună cu scrierea. Această trăsătură comună, care constituie textul ca text, constă în faptul că sensul care e introdus în el a devenit *autonom* faţă de intenţia autorului, faţă de situaţia iniţială a discursului şi faţă de primul său destinatar. Intenţia, situaţia, destinatarul originar constituie *Sitz-im-*

Leben-\A (locul nativ) al textului. Un text care s-a eliberat astfel de *Sitz-im.Leben-\x|* său deschide numeroase posibilităţi de interpretare. Dincolo de polisemia cuvintelor din conversaţie, se descoperă o polisemie a textului care invită la o lectură plurală. Este momentul interpretării în sensul tehnic, de *exegeză a textelor.* E şi momentul cercului hermeneutic dintre înţelegerea pusă în joc de către cititor şi propunerile de sens deschise de textul însuşi. Condiţia cea mai fundamentală a cercului hermeneutic se află în structura de preînţele-gere care ţine de relaţia oricărei explicitări cu înţelegerea care o precede şi o susţine.
în ce sens se opune proiectului husserlian de întemeiere *ultimă* această dezvoltare a oricărei înţelegeri în interpretare? în esenţă, în acela că orice interpretare îl situează pe interpret *in mediaş res* şi niciodată la început sau la sfârşit. Noi venim pe neaşteptate, oarecum, în chiar mijlocul unei conversaţii care e deja începută şi în care încercăm să ne orientăm pentru a putea să ne aducem, la rândul nostru, contribuţia la ea. Or, idealul unei întemeieri intuitive este cel al unei interpretări care, într-un anumit moment, ar trece în viziune. Această ipoteză e cea pe care Gadamer o numeşte „mediere totală". Numai o mediere totală ar fi echivalentă cu o intuiţie în acelaşi timp primă şi ultimă. Fenomenologia idealistă nu mai poate, drept urmare, să-şi susţină pretenţia la o întemeiere ultimă decât reluând pe cont propriu revendicarea hegeliană a cunoaşterii absolute, într-un mod care nu mai este speculativ, ci intuitiv. Or, însăşi ipoteza hermeneuticii filosofice este că interpretarea e un proces deschis, pe care nici o viziune nu-1 încheie.
c) Faptul că locul întemeierii ultime este subiectivitatea, că orice transcendenţă este îndoielnică şi că numai imanenţa este indubitabilă - acest fapt devine, la rândul său, îndoielnic în cel mai înalt grad, de
46
îndată ce reiese că şi Cogito-ul poate fi supus criticii radicale pe care fenomenologia o aplică, de altfel, oricărei manifestări.
Vicleniile conştiinţei de sine sunt mai întortochiate decât cele ale lucrului. Ne amintim de îndoiala care însoţeşte, la Heidegger, întrebarea: „Cine esteZ)&?ez«-ul?" *(Sein undZeit,* & 25): „Pare oare evident *a priori* că accesul la *Dasein* trebuie să consiste într-o reflecţie pur speculativă a eului ca pol al actelor pe care le instituie? Şi dacă s-ar întâmpla ca acest mod al *Dasein-ului* de a «se oferi pe sine» să fie, pentru analitica existenţială, o înşelătorie, şi chiar o înşelătorie care-şi găseşte temeiul în fiinţa *Dasein-ului?* E adevărat, poate, că *Dasein-ul* răspunde celor mai obişnuite interpelări pe care şi le adresează sieşi afirmând mereu: «acesta sunt eu» şi, fără îndoială, în chipul cel mai zgomotos atunci când el «nu este» acest fiinţând. Şi dacă trăsătura constitutivă a *Dasein-ului,* de a fi întotdeauna al meu, ar fi temeiul faptului că acest *Dasein,* de la început şi cel mai adesea, *n-afost el însuşi?* Şi dacă analitica existenţială, plecând de la eul ca dat, ar cădea într-o capcană pe care i-o întinde *Dasein-ul* însuşi sub forma unei interpretări de sine fals evidente şi fals nemijlocite? Nu s-ar putea, oare, adeveri că orizontul ontologic necesar determinării a ceea ce ni se oferă ca un simplu dat rămâne el însuşi în chip fundamental nedeterminat? "'
Nici aici nu voi urma *ad litteram* filosofia lui Heidegger, ci o voi prelungi pe cont propriu.
Tot atât şi poate mai mult decât în psihanaliză, voi căuta în „critica ideologiilor" documentarea asupra acestei îndoieli conţinute în întrebarea lui Heidegger. „Cine este *Dasein-ul?"* Critica ideologiilor şi psihanaliza ne oferă astăzi mijloacele de a completa critica obiectului cu o critică a subiectului. Critica obiectului este, la Husserl, coextensivă constituirii lucrului *(Dingkonstitution);* ea se bazează, cum am spus, pe caracterul *prezumtiv* al sintezei schiţelor. Dar Husserl a crezut că cunoaşterea de sine poate să nu fie prezumtivă, pentru că nu procedează prin „schiţe" sau „profiluri". însă cunoaşterea de sine poate fi prezumtivă din alte motive. în măsura în care cunoaşterea de sine e un dialog al sufletului cu sine însuşi şi în care dialogul poate fi în mod sistematic distorsionat prin violenţă şi prin toate intruziunile structurilor dominaţiei
[1] M. Heidegger, *Sein und Zeit, op.cit.,* p. 115-U6;trad. fr., p. 146-147.
47
în cele ale comunicării, cunoaşterea de sine, în caliatea ei de comunicare interiorizată, poate fi tot atât de îndoielnică precum cunoaşterea obiectului, deşi acest lucru se întîmplă din motive diferite şi specifice.
Se va spune, oare, că acel *ego meditans* din fenomenologie scapă, prin reducere,

deformărilor cunoaşterii empirice de sine? Ar însemna să uităm că ego-ul husserlian nu este kantianul *eu gândesc,* a cărui individualitate e cel puţin problematică, dacă nu lipsită de sens. Tocmai pentru că *ego-ul* poate şi trebuie să fie redus la „sfera de apartenenţă" -într-un sens diferit, bineînţeles, de al cuvântului „apartenenţă", care nu mai înseamnă apartenenţă la lume ci apartenenţă la sine - trebuie ca obiectivitatea naturii şi obiectivitatea comunităţilor istorice să fie întemeiate pe intersubiectivitate şi nu pe un subiect impersonal. în consecinţă, deformările comunicării privesc nemijlocit constituirea reţelei intersubiective în care se poate constitui o natură comună unor entităţi istorice concrete, cum sunt „personalităţile de rang înalt" despre care se vorbeşte în paragraful 58 al *Meditaţiilor carteziene.* Deformările fundamentale ale comunicării trebuie luate în considerare de către egologie în egală măsură cu iluziile percepţiei în constituirea lucrului.
Mi se pare că numai o hermeneutică a comunicării îşi poate asuma sarcina de a încorpora critica ideologiilor în înţelegerea de sine[1]. Şi aceasta, în două moduri complementare. Pe de o parte, ea poate arăta caracterul insurmontabil al fenomenului ideologic, pornind de la meditaţia sa asupra rolului „preînţelegerii" în surprinderea unui obiect cultural în genere. îi este suficient să ridice această noţiune de preînţele-gere, aplicată mai întâi exegezei textelor, la rangul unei teorii generale a prejudecăţilor, care ar fi coextensivă conexiunii istorice înseşi. Aşa cum înţelegerea incompletă este o structură fundamentală a exegezei (Schleiermacher), prejudecata este o structură fundamentală a comunicării în formele sale sociale şi instituţionale. Pe de altă parte, hermeneutica poate arăta necesitatea unei critici a ideologiilor, chiar dacă această critică nu poate fi niciodată totală, tocmai din cauza structurii preînţelegerii. Această critică se bazează pe elementul de *distanţare,* despre care n-am vorbit încă, dar care aparţine conexiunii istorice ca atare.
[1] P. Ricoeur, „Hermeneutica şi critica ideologiilor", text publicat în această culegere.
48
i
Acest concept de distanţare este corectivul dialectic al celui de apartenenţă, în sensul că felul nostru de a aparţine tradiţiei istorice este de a-i aparţine cu condiţia unei relaţii de distanţă, care oscilează între depărtare şi vecinătate. A interpreta înseamnă a apropia ceea ce e îndepărtat (temporal, geografic, cultural, spiritual). Mijlocirea prin text este, în această privinţă modelul unei distanţări care n-ar fi doar alienantă, cum e acea *Verfremdung* (distanţare care înstrăinează) pe care o combate Gadamer în toată opera sa[1], ci autentic creatoare. Textul este, prin excelenţă, suportul unei comunicări în şi prin distanţă.
Dacă aşa stau lucrurile, hermeneutica are de ce să dea socoteală, pornind de la sine însăşi, în acelaşi timp de caracterul insurmontabil al fenomenului ideologic şi de posibilitatea de a începe, fără a putea s-o încheie vreodată, o critică a ideologiilor; hermeneutica poate face acest lucru, pentru că, spre deosebire de idealismul fenomenologic, subiectul despre care vorbeşte ea este dintotdeauna oferit eficacităţii istorice (dacă putem traduce astfel faimoasa noţiune de *Wirkungsgeschichtliches Bewusstsein* a lui Gadamer[2]). întrucât distanţarea este un moment al apartenenţei, critica ideologiilor poate fi încorporată, ca un segment obiectiv şi explicativ, în proiectul de lărgire şi restaurare a comunicării şi înţelegerii de sine. Extinderea comprehensiunii prin exegeza textelor şi constanta ei rectificare prin critica ideologiilor aparţine de drept procesului de *Auslegung.* Exegeza textelor şi critica ideologiilor sunt cele două căi privilegiate pe care înţelegerea se dezvoltă în interpretare şi devine astfel ea însăşi.
d) O modalitate radicală de a pune sub semnul întrebării primatul subiectivităţii este de a lua ca axă hermeneutică teoria textului. In măsura în care sensul unui text a devenit autonom faţă de intenţia subiectivă a autorului său, chestiunea esenţială nu este de a regăsi, în spatele textului, intenţia pierdută, ci de a desfăşura, în faţa textului, ,, lumea "pe care el o deschide şi o descoperă.
Cu alte cuvinte, sarcina hermeneuticii este de a discerne „lucrul" textului (Gadamer) şi nu psihologia autorului. Lucrul textului este faţă de structura sa ceea ce, în propoziţie, este referinţa faţă de sens (Frege).
[1] H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode, op. cit.,* p. 11, 80, 156, 159, 364 sq.
[2] *Ibid.,p.* 284; trad.fr. p. 141.
49
l
Aşa cum, în propoziţie, nu ne mulţumim cu sensul care este obiectul său ideal, ci ne

întrebăm şi cu privire la referinţa sa, adică la pretenţia şi la valoarea sa de adevăr, tot astfel, în text, nu ne putem opri la structura imanentă, la sistemul intern de dependenţe ivite din încrucişarea „codurilor" pe care textul le pune în funcţiune; în afară de aceasta, vrem să explicităm lumea pe care textul o proiectează. Nu uit, spunînd acest lucru, că o însemnată categorie de texte, pe care le numim *literatură* -anume ficţiunea narativă, drama, poezia -, par să desfiinţeze orice referinţă la realitatea cotidiană, în aşa măsură încât limbajul însuşi pare hărăzit demnităţii supreme, ca şi cum s-ar glorifica pe sine în detrimentul funcţiei referenţiale a discursului obişnuit. Dar tocmai în măsura în care discursul ficţiunii „suspendă" această funcţie referenţială de gradul întâi, el eliberează o referinţă de al doilea grad, în care lumea nu mai e arătată ca un ansamblu de obiecte ce pot fi manipulate, ci ca orizont al vieţii noastre şi al proiectului nostru, pe scurt ca *Lebenswelt,* ca fiinţare-în-lume. Tocmai această dimensiune referenţială, care nu ajunge la deplina ei dezvoltare decât o dată cu operele de ficţiune şi cu cele poetice, pune problema hermeneutică fundamentală. Problema nu mai este de a defini hermeneutica drept o anchetă privitoare la intenţiile psihologice care s-ar ascunde sub text, ci ca explicitare a fiinţării-în-lume arătate de text. Ceea ce este de interpretat într-un text este o propunere de lume, proiectul unei lumi în care eu aş putea locui şi în care mi-aş putea proiecta posibilii cei mai proprii. Reluând principiul de distanţare evocat mai sus, am putea spune că textul fictiv sau poetic nu se mărgineşte să *distanţeze* sensul textului faţă de autor, ci că, în afară de aceasta, *distanţează*referinţa textului de lumea articulată de limbajul cotidian. în felul acesta, realitatea este metamorfozată cu ajutorul a ceea ce voi numi „varaţiunile imaginative" pe care literatura le operează asupra realului.

Ce şoc îi provoacă, în schimb, idealismului husserlian această hermeneutică axată pe lucrul textului?

In esenţă, acesta: fenomenologia, care se născuse totuşi din descoperirea caracterului universal al intenţionalităţii, n-a urmat sfatul propriei sale descoperiri, şi anume că sensul conştiinţei se află în afara ei. Teoria idealistă a constituirii sensului *în* conştiinţă a ajuns la absolutizarea subiectivităţii. Răscumpărarea acestei absolutizări sunt dificultăţile evocate mai sus de „paralelismul" dintre fenomenologie şi

psihologie. Aceste dificultăţi dovedesc că fenomenologia se află mereu în pericolul de a se reduce la un subiectivism transcendental. Modul radical de a pune capăt acestei confuzii ce renaşte mereu este de a deplasa axa interpretării de la problema subiectivităţii la aceea a lumii. E ceea ce teoria textului impune să se facă, subordonând problema intenţiei autorului celei a lucrului textului.

e) Opunându-se tezei idealiste a ultimei responsabilităţi faţă de sine a subiectului cugetător, hermeneutica ne invită să facem din subiectivitate ultima, şi nu prima, categorie a unei teorii a înţelegerii. Subiectivitatea trebuie să fie pierdută ca origine, daca ea trebuie sa fie regăsită într-un rol mai modest decât cel al originii radicale.

Şi aici teoria textului este o bună călăuză. Ea arată într-adevăr că actul subiectivităţii mai mult încheie înţelegerea decât o inaugurează. Acest act terminal poate fi enunţat ca apropriere *(Zueignung)'.* El nu pretinde, ca în hermeneutica romantică, să regăsească subiectivitatea originară care ar purta sensul textului. El *răspunde* mai degrabă lucrului textului, deci propunerilor de sens desfăşurate de text. El este deci contraponderea distanţării care instituie textul în autonomia lui faţă de autor, faţă de situaţia şi destinaţia sa originară. El este şi compensarea celeilalte distanţări, prin care o nouă fiinţare-în-lume, proiectată de text, se sustrage falselor evidenţe ale realităţii de fiecare zi. Aproprierea este răspunsul la această dublă distanţare legată de lucrul textului, în ce priveşte sensul şi în ce priveşte referinţa lui. Aşa se face că aproprierea este un moment al teoriei interpretării, fără să reintroducă vreodată prin înşelăciune primatul subiectivităţii a cărei înlăturare este semnificată de cele patru teze anterioare.

Faptul că aproprierea nu implică întoarcerea pe ascuns a subiectivităţii suverane poate fi dovedit în felul următor: dacă rămâne adevărat faptul că hermeneutica se împlineşte în comprehensiunea de sine, subiectivismul acestei propoziţii trebuie rectificat spunând că a *se* înţelege înseamnă a *se* înţelege *în faţa* textului. în consecinţă, ceea ce este apropriere dintr-un punct de vedere este dezapropriere dintr-alt punct de vedere. A apropria înseamnă a face ca ceea ce era străin să devină propriu. Ceea ce este apropriat e chiar lucrul textului. Dar lucrul

[1] M. Heidcgger, *Sein und Zeit, op. cit.,* p. 150; trad fr.. p. 187.

textului nu devine pentru mine ceva propriu dacât dacă mă dezapropriez de mine însumi, ca să las să existe lucrul textului. Atunci, eu schimb *eul,* care-şi este propriul său *dascăl,* cu *şinele, discipol* al textului.
Mai putem să exprimăm acest proces în termenii distanţării şi să vorbim despre o *distanţare de la sine la sine,* care se pre [A]- ice în interiorul aproprierii înseşi. Această distanţare pune în mişcare toate strategiile bănuielii, pentru care una din principalele modalităţi este critica ideologiilor, invocată mai înainte. Distanţarea, sub toate formele şi înfăţişările sale, constituie prin excelenţă momentul critic al înţelegerii. Această formă ultimă şi radicală de distanţare provoacă ruinarea pretenţilor ego-ului de a se constitui ca origine ultimă. *Ego-|A* trebuie să-şi asume „variaţiunile imaginative" prin care ar putea *răspunde* „variat iunilor imaginative" asupra realului pe care le generează, mai mult decât oricare altă formă de discurs, literatura de ficţiune şi cea poetică. Acest stil de *răspuns la...* e cel pe care hermeneutica îl opune idealismului responsabilităţii ultime de *sine.*

.

II. PENTRU O FENOMENOLOGIE HERMENEUTICĂ

Critica hermeneutică a idealismului husserlian nu este, după părerea mea, decât reversul negativ al unei cercetări orientate într-un sens pozitiv şi pe care eu o aşez aici sub titlul, programatic şi explorator, de *fenomenologie hermeneutică.* Eseul de faţă nu are pretenţia să pună în practică - să „facă" - această fenomenologie hermeneutică; el se mărgineşte să-i arate posibilitatea, stabilind, pe de o parte, că, dincolo de critica idealismului husserlian, fenomenologia rămâne presupoziţia de nedepăşit a hermeneuticii; pe de altă parte, că fJBrioinenQlijgia_jiu_poaJfi_să.-şi execute programul de *constituire* fără să se constituie într-o *interpretare* a vieţii ego-ului.

1. *Presupoziţia fenomenologică a hermeneuticii*

a) Cea mai fundamentală presupoziţie fenomenologică a unei filosofii a interpretării este că *orice întrebare referitoare la un fiinţând (etant) oarecare este o întrebare privind sensul acestui „fiinţând".*

52

Astfel, încă de la primele pagini din *Sein und Zeit,* citim că întrebarea uitată este întrebarea despre *sensul* fiinţei. Tocmai prin aceasta întrebarea ontologică este o întrebare fenomenologică.
Ea nu e o întrebare hermeneutică decât în măsura în care acest sens este disimulat, nu, desigur, în el însuşi, ci prin tot ce interzice calea spre el. Dar, ca să devină o întrebare hermeneutică - întrebare despre sensul disimulat -, trebuie ca întrebarea centrală a fenomenologiei să fie recunoscută ca întrebare despre sens.
Prin aceasta este deja presupusă opţiunea pentru atitudinea fenomenologică împotriva atitudinii naturalist-obiectiviste. *Opţiunea pentru sens este deci presupoziţia cea mai generală a oricărei hermeneutici.*
Se va obiecta că hermeneutica e mai veche decât fenomenologia; înainte chiar ca acest cuvânt, hermeneutică, să fie reabilitat de secolul al XVIII-lea, exista o exegeză biblică şi o filologie clasică, ce optaseră deja, şi una şi cealaltă, „pentru sens". E foarte adevărat, însă hermeneutica nu devine o filosofie a interpretării - şi nu doar o metodologie a exegezei şi a filologiei - decât dacă, întorcându-se la condiţiile care fac posibile exegeza şi filologia, dincolo chiar de o teorie a textului în general, ea se adresează *condiţiei linguistice (langagiere)* - acelei *Sprachlichkeit'*- a oricărei experienţe'.
Or, această condiţie linguistică îşi are ea însăşi presupoziţia într-o teorie generală a „sensului". Trebuie să presupunem că experienţa în toată amploarea ei (aşa cum o concepea Hegel, cum se vede în celebrul text al lui Heidegger despre „conceptul de experienţă la Hegel"[2]) are o dicibilitate de principiu. Experienţa poate fi rostită, cere să fie rostită. A o aduce în limbaj nu înseamnă a o schimba în altceva, ci, articulând-o şi dezvoltând-o, a o face să devină ea însăşi.
Aceasta este presupoziţia „sensului", pe care exegeza şi filologia o pun în mişcare la nivelul unei anumite categorii de texte, cele care au contribuit la tradiţia noastră istorică. Exegeza şi filologia pot desigur să preceadă din punct de vedere istoric conştientizarea fenomenologică, însă aceasta le precede în ordinea întemeierii.
E greu, într-adevăr, să formulăm această presupoziţie într-un limbaj neidealist. Ruptura dintre atitudinea fenomenologică şi atitudinea

[1] H. G. Gadamer,, *Wahrheit und Methode, op. cit.,* p. 367 sq; trad fr., p.236 sq.
[2] M. Heidegger, „Hegels Begriff der Erfahrung", Hoizwege, p. Io5-192; trad.fr., *Chemins qui ne menent nulle*

part, Paris, Gallimard, 197o, p. 101 sq.
53
naturalistă sau, cum s-a spus, opţiunea pentru sens, pare într-adevăr a se identifica deplin cu opţiunea pentru conştiinţa „în" care se iveşte sensul. Nu „suspendând" orice „ *credinţă înfiinţa"* se ajunge la dimensiunea sensului? Nu este oare idealistă orice filosofie a sensului?
Aceste implicaţii nu sunt, mi se pare, deloc constrângătoare. Nici de fapt, nici de drept. Nu sunt astfel de fapt - adică dintr-un punct de vedere doar istoric; dacă, într-adevăr, ne întoarcem de la *Idei* şi de la *Meditaţiile carteziene* ale lui Husserl la *Cercetările logice,* regăsim o stare a fenomenologiei în care noţiunile de expresie şi de semnificaţie, de conştiinţă şi de intenţionalitate, de intuiţie intelectuală, sunt elaborate fără ca „reducţia" să fie ea însăşi introdusă în sensul ei idealist. Dimpotrivă, teza intenţionalităţii afirmă în mod explicit că, dacă orice sens este pentru o conştiinţă, nici o conştiinţă nu este conştiinţă de sine înainte de a fi conştiinţă a ceva către care se depăşeşte sau, cum spunea Sartre într-un articol remarcabil din 1937', a ceva spre care „explodează". Ceea ce implică descoperirea centrală a fenomenologiei nu e oare faptul că conştiinţa este în afara sa, că este orientată *spre sens,* înainte ca sensul să fie *pentru* ea, şi mai ales înainte ca conştiinţa să existe *pentru sine însăşi! Astfel,* a ne întoarce la înţelesul neidealist al reducţiei ar însemna să rămânem credincioşi descoperirii majore a *Cercetărilor logice,* şi anume că noţiunea logică de semnificaţie - aşa cum o introdusese, de exemplu, Frege - iese în relief pe fondul unei noţiuni mai largi de semnificaţie, care se întinde tot atât de departe ca şi cea de intenţionalitate. Aşa e cucerit dreptul de a vorbi despre „sensul" percepţiei, despre „sensul" imaginaţiei, al voinţei etc. Această subordonare a noţiunii logice de semnificaţie faţă de noţiunea universală de sens, sub îndrumarea conceptului de intenţionalitate, nu implică deloc că o subiectivitate transcendentală stăpâneşte suveran acest sens către care se îndreaptă. Dimpotrivă, fenomenologia putea fi trasă în direcţia opusă, anume spre partea tezei privitoare la preeminenţa sensului asupra conştiinţei de sine.
b) Hermeneutica trimite în alt mod la fenomenologie, şi anume *prin recursul său la distanţare* în însuşi centrul experienţei de apartenenţă.
' J.-P. Sartre, „Une idee fondamcntale de la phenomenologie de Husserl: l'intentionnalite", *Situations, I,* Paris, Gallimard, 1947.
54
într-adevăr, distanţarea, din punctul de vedere al hermeneuticii, nu e fără legătură cu ceea ce fenomenologia numeşte *epoche,* dar cu o *epoche* interpretată într-un sens neidealist, ca fiind un aspect al mişcării intenţionale a conştiinţei spre sens. Oricărei conştiinţe a sensului îi este propriu într-adevăr un moment de distanţare, de punere la distanţă a „trăitului", în măsura în care aderăm la el pur şi simplu. Fenomenologia începe atunci când, nefiind mulţumiţi de „trăire" - sau de „retrăire" -, întrerupem trăitul pentru a-1 semnifica. Tocmai prin aceasta, *epoche* şi vizarea sensului sunt strâns legate. Acest raport e uşor de distins în cazul limbajului: într-adevăr, semnul lingvistic nu poate fi un *echivalent pentru* un lucru decât dacă el *nu* este acel lucru. Semnul comportă, în felul acesta, o negativitate specifică. Totul se petrece ca şi cum, pentru a intra într-un univers simbolic, subiectul vorbitor ar trebui să dispună de o „căsuţă goală", de la care poate începe folosirea semnelor. *Epoche* este evenimentul virtual, actul fictiv care inaugurează întregul joc prin care schimbăm semnele pe lucruri, semnele pe alte semne, emiterea semnelor pe receptarea lor. Fenomenologia este, oarecum, reluarea explicită a acelui eveniment virtual, pe care îl ridică la demnitatea actului, a gestului filosofic. Ea tematizează ceea ce era numai operatoriu. Tocmai prin aceasta, ea face să apară sensul ca sens.
Acesta este gestul filosofic pe care hermeneutica îl prelungeşte în domeniul care îi aparţine, acela al ştiinţelor istorice şi, într-un mod mai general, al ştiinţelor spiritului. „Trăitul" pe care se străduieşte să-1 aducă în limbaj şi să-1 înalţe la sens, este conexiunea istorică, mijlocită de transmiterea documentelor scrise, a operelor, a instituţiilor, a monumentelor care aduc în prezent trecutul istoric. Ceea ce am numit „apartenenţă" nu e altceva decât aderenţa la trăitul istoric, ceea ce Hegel numea „substanţa" moravurilor. „Trăitului" fenomenologului îi corespunde, de partea hermeneuticii, conştiinţa expusă eficacităţii istorice. De aceea, distanţarea hermeneutică este, în raport cu apartenenţa, ceea ce, în fenomenologie, este *epoche* în raport cu trăitul. Hermeneutica începe şi ea atunci când, nemulţumiţi că aparţinem tradiţiei

transmise, întrerupem relaţia de apartenenţă pentru a o semnifica.
Acest paralelism este de o însemnătate deosebită, dacă e adevărat că hermeneutica trebuie să-şi asume momentul critic, momentul bă-
55
nuielii, pornind de la care se constituie o critică a ideologiilor, o psihanaliză etc. Acest moment critic nu poate fi încorporat raportului de apartenenţă decât dacă distanţarea este consubstanţială apartenenţei. Că faptul acesta e posibil, e ceea ce arată fenomenologia atunci când înalţă la rangul de decizie filosofică evenimentul virtual al instaurării „căsuţei goale", care dă unui subiect posibilitatea de a-şi semnifica trăitul, apartenenţa la o tradiţie istorică şi, în general, experienţa.
c) Hermeneutica mai împărtăşeşte cu fenomenologia teza *caracterului derivat al semnificaţiilor de ordin lingvistic.*
E uşor, în această privinţă, să ne întoarcem de la tezele bine cunoscute ale hermeneuticii la rădăcina lor fenomenologică. Pornind de la tezele cele mai recente, ale lui Gadamer, putem vedea cum se reflectă, până şi în compoziţia lucrării sale, *Wahrheit und Methode,* această atestare a caracterului secund al problematicii limbajului. Chiar dacă e adevărat că orice experienţă are o „dimensiune linguistică", şi că această *Sprachlichkeit* îşi pune amprenta pe orice experienţă şi o pătrunde, nu cu *Sprachlichkeit* trebuie să înceapă, totuşi, o filosofie hermeneutică. Ea trebuie să spună mai întâi ceea ce ajunge în limbaj. De aceea începe filosofia cu experienţa artei, care nu e neapărat lingvistică. Ba mai mult, cu această experienţă *ajocului* - în înţelesul ludic ca şi în sensul teatral al cuvântului[1] . într-adevăr, participarea jucătorilor la joc e cea în care vede ea prima experienţă de apartenenţă susceptibilă de a fi interogată de către filosof. Şi tocmai în joc vedea ea constituindu-se funcţia de expunere sau de prezentare *(Darstellung)*, care, fără îndoială, cere intermediarul lingvistic, dar care, de drept, precede şi susţine discursul. Discursul nu e primul nici în cel de al doilea grup de experienţe interpretate în *Wahrheit und Methode.* Conştiinţa de a fi expus efectelor istoriei[2], care face imposibilă reflecţia totală asupra prejudecăţilor şi precede orice obiectivare a trecutului de către istoric, nu poate fi redusă la aspectele legate în mod strict de limbaj ale transmiterii trecutului. Textele, documentele şi monumentele nu reprezintă decât o mediere printre altele, oricât de exemplară ar fi ea din motivele spuse mai sus.
[1] H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode, op. cit.,* p. 97 sq; trad. fr., p. 27 sq.
[2] Prin această expresie, propun un echivalent pentru conceptul de *Wirkungs-geshichtliches Bewusstsein* evocat mai sus.
56
Jocul distanţei şi al proximităţii, care constituie conexiunea istorică, este mai degrabă ceea ce ajunge în limbaj decât o producţie a limbajului.
Această manieră de a subordona aşa-numita *Sprachlichkeit* experienţei care ajunge în limbaj este întru totul fidelă gestului lui Heidegger din *Sein undZeit.* Ne aducem aminte cum Analitica *Dasein* -ului subordonează planul enunţului *(Aussage),* care este şi cel al semnificaţiilor logice, adică al semnificaţiilor propriu-zise *(Bedeutungen),* faţă de planul discursului *(Rede),* care, zice el, este „co-originar" cu categoria situaţiei *(Befindlichkeit)* şi cu categoria înţelegerii *(Verstehen),* care este şi cea a proiectului[1]. Ordinea logică este precedată astfel de o *spunere* care este solidară cu o *situare* şi cu o *înţelegere.* Nici o autonomie nu poate fi, prin urmare, revendicată de categoria enunţurilor. Aceasta trimite la structurile existenţiale care constituie fiinţarea-în-lume.
Tocmai această trimitere de la ordinea lingvistică la structura experienţei (care, în enunţ, accede la limbaj) constituie, după părerea mea, presupoziţia fenomenologică cea mai importantă a hermeneuticii.
încă de pe vremea *Cercetărilor logice* se poate observa, într-adevăr, mişcarea ce permite încadrarea semnificaţiei logice, adică contemporană cu „expresiile" logice ale limbajului nostru, într-o teorie generală a intenţionalităţii. Această mişcare presupune că modelul relaţiei intenţionale se deplasează din planul logic spre planul perceptiv, unde se formează primul nostru raport semnificant cu lucrul. în acelaşi timp, fenomenologia se întoarce din planul predicativ şi apofantic al semnificaţiei, unde se mai menţin *Cercetările logice,* la un plan cu adevărat antepredicativ, în care analiza noematică precede analiza lingvistică. Astfel că, în *Ideen 1,* Husserl merge pînă la a spune că stratul expresiei este un strat esenţialmente „neproductiv[2]". Şi, într-adevăr, analiza co-relaţiilor noetico-noematice poate fi condusă foarte departe fără ca articularea

lingvistică să fie considerată ca atare. Nivelul strategic propriu fenomenologiei este atunci *noema* cu modificările sale (prezenţă, prezentificare, amintire, fantezie etc), cu modurile sale de credinţă (certitudine, îndoială, presupunere etc), cu gradele sale de actualitate şi de potenţialitate. Această constituire a *noemei complete* e cea care

[1] M. Heidegger, *Sein und Zeit, op. cit.,§* 34.

[2] E. Husserl, *Ideen I,* § 124; trad. fr., *Idees directrices pour une phenomenologie pure,* Paris, Gallimard, 195o.

precede planul propriu-zis lingvistic în care vin să se articuleze funcţiile de denumire, de predicaţie, de legătură sintactică etc.

Acest mod de a subordona planul lingvistic planului prelingvistic al analizei noematice este, mi se pare, exemplar pentru hermeneutică. Atunci când aceasta subordonează experienţa legată de limbaj totalităţii experienţei noastre estetice şi istorice, ea continuă, în planul ştiinţelor spiritului, mişcarea începută de Husserl în planul experienţei perceptive.

d) înrudirea dintre antepredicativul fenomenologiei şi cel al hermeneuticii este cu atât mai strânsă cu *cât fenomenologia husserliană a început ea însăşi să desfăşoare fenomenologia percepţiei în direcţia unei hermeneutici a experienţei istorice.* Se ştie cum.

Pe de o parte, Husserl n-a încetat să dezvolte implicaţiile strict *temporale* ale experienţei perceptive. Propriile sale analize îl puneau astfel pe calea istoricităţii experienţei umane în ansamblul ei. în particular, a devenit tot mai evident faptul că natura prezumtivă, neadecvată, nedesăvârşită, pe care o capătă experienţa perceptivă datorită structurii ei temporale, putea caracteriza, din aproape în aproape, experienţa istorică în ansamblul său. Se desprindea astfel din fenomenologia percepţiei un nou model de adevăr, care putea fi transpus în domeniul ştiinţelor istorico-hermeneutice. Tocmai aceasta este consecinţa pe care Merleau-Ponty a tras-o din fenomenologia husserliană.

Pe de altă parte, experienţa perceptivă apărea ca un segment al experienţei integrale, izolat şi despuiat în mod artificial de dimensiunea lui culturală. N-o să insist aici asupra acestei filosofii *aLebenswelt-ului* de pe vremea când apărea *Krisis.* Să mă mulţumesc să spun că întoarcerea naturii obiectivate şi matematizate de ştiinţa galileiană şi newtoniană la *Lebenswelt* este însuşi principiul întoarcerii pe care hermeneutica încearcă s-o opereze, de altfel, în planul ştiinţelor spiritului, atunci când încearcă să se întoarcă de la obiectivările şi explicaţiile ştiinţei istorice şi sociologice la experienţa artistică, istorică şi de limbaj care precede şi susţine aceste obiectivări şi explicaţii. întoarcerea la *Lebenswelt* poate să joace cu atât mai bine acest rol paradigmatic pentru hermeneutică cu cât *Lebenswelt-n*| nu e confundat cu nu ştiu ce ime-diateţe inefabilă şi nu e identificat cu învelişul vital şi emoţional al experienţei umane, ci desemnează acea rezervă de sens, acel surplus de

sens al experienţei vii, care face posibilă atitudinea obiectivantă şi explicativă.

Dar aceste ultime remarci ne-au condus deja în punctul în care fenomenologia nu poate fi presupoziţia hermeneuticii decât în măsura în care comportă, în schimb, ea însăşi o presupoziţie hermeneutică.

2. Presupoziţia hermeneutică a fenomenologiei

Prin presupoziţie hermeneutică, înţeleg, în esenţă, necesitatea pentru fenomenologie de a-şi concepe metoda ca pe o *Auslegung,* o exegeză, o explicitare, o interpretare. Demonstraţia va fi cu atât mai surprinzătoare cu cât ne adresăm nu textelor din ciclul *Krisis,* pe care tocmai l-am evocat, ci textelor din perioada „logică" şi din perioada „idealistă".

a) Recursul la Auslegung *în* Cercetări logice.

Momentul acestei *Auslegung* din prima *Cercetare logică* este contemporan cu efortul de a ridica la nivelul intuiţiei „actele care conferă semnificaţia'". Această cercetare începe cu o declaraţie foarte fermă îndreptată împotriva imixtiunii imaginilor în înţelegerea unei expresii (în sensul logic al acestui cuvânt). A înţelege o expresie, spune Husserl, înseamnă altceva decât a regăsi imaginile care se raportează la ea. Imaginile po\ „însoţi" şi „ilustra" înţelegerea, dar ele nu o constituie şi îi sunt întotdeauna inadecvate.

Acest radicalism al înţelegerii lipsite de imagini fiind bine cunoscut, reperarea lacunelor sale devine cu atât mai interesantă.

Vom lăsa deoparte cazul semnificaţiilor fluctuante examinate mai departe de Husserl[2] .

El ar oferi totuşi o contribuţie importantă la investigaţia noastră privitoare la începuturile hermeneutice ale fenomenologiei. Husserl situează în primul rând al acestor semnificaţii fluctuante semnificaţiile ocazionale, cele ale pronumelor personale, ale demonstrativelor, ale descrierilor introduse prin articolul hotărât etc.

[1] E. Husserl, *Logische Untersuchungen,* I, cap. II, § 17 sq.; trad. fr., *Recherches logiques,* PUF, 1969.

[2] *Ibid.,ayp.* III, § 24sq.

59

Aceste semnificaţii nu pot fi determinate şi actualizate decât în lumina unui context. Pentru a înţelege o expresie de acest gen, este esenţial „să-i orientăm de fiecare dată semnificaţia actuală în funcţie de ocazie, de persoana care vorbeşte sau de situaţia ei. Numai ţinând seama de împrejurările de fapt ale enunţării se poate, în general, constitui aici, pentru ascultător, o semnificaţie determinată printre semnificaţiile conexe" (81, 95[1]). E-adevărat că Husserl nu vorbeşte atunci de interpretare, ci concepe determinarea actuală a semnificaţiilor ocazionale ca pe un caz de amestec între funcţia indicativă (83, 97) şi funcţia semnificativă. însă funcţionarea unor astfel de semnificaţii coincide, cuvânt de cuvânt, cu ceea ce ne-a apărut mai sus ca fiind prima intervenţie a interpretării la nivelul limbajului obişnuit, în raport cu polisemia cuvintelor şi cu folosirea contextelor în conversaţie. Cu toate acestea, ceea ce spunem va fi mult mai bine demonstrat dacă vom marca locul interpretării în tratarea semnificaţiilor neocazionale la care Husserl vrea să reducă toate formele de semnificaţie.

într-adevăr, tocmai elucidarea semnificaţiilor ce nu au nimic ocazional face apel în modul cel mai frapant la *Auslegung.* într-adevăr, aceste semnificaţii, susceptibile, în principiu, de univocitate, nu o dezvăluie dintr-o dată. Ele trebuie supuse, după o expresie a lui Husserl, unei acţiuni de elucidare *(Aufklărung).* însă această elucidare nu poate fi dusă până la capăt dacă nu este susţinută de o umplere oricât de mică, deci dacă nu ne oferim vreo intuiţie „corespunzătoare" (71, 83).Acesta este cazul pentru semnificaţiile imbricate unele în altele. Husserl se miră el însuşi de acest lucru. El introduce analiza la modul interogativ: „Am putea pune întrebarea următoare: dacă semnificaţia expresiei care funcţionează în mod pur simbolic constă în caracterul de act care deosebeşte surprinderea comprehensivă a semnului verbal de surprinderea unui semn gol de sens, cum se face că, pentru a stabili nişte diferenţe de semnificaţie, a pune în evidenţă ambiguităţile ori a elimina fluctuaţiile intenţiei de semnificare, revenim la intuiţie?" (7o, 82). Se pune, aşadar, problema unei expresii „clarificate prin intuiţie" (71, 82). Dintr-o dată, graniţa dintre expresiile fluctuante şi expresiile fixe devine fragilă. „Pentru a recunoaşte deosebirile de semnificaţie, ca, de pildă, deosebirea dintre *muscă* şi *elefant,* nu avem nevoie de dispozitive speciale. însă

Prima cifră trimite la ediţia germană, a doua la traducerea franceză (PUF, 1962).

60

acolo unde semnificaţiile, prinse parcă într-un curent continuu, se întrepătrund, sau unde fluctuaţiile lor imperceptibile şterg limitele a căror menţinere e cerută de siguranţa judecăţii, tocmai recursul la intuiţie constituie procedeul normal de elucidare. Atunci, întrucât intenţia de semnificare a expresiei se umple cu intuiţii diverse şi care nu ţin de acelaşi concept, reiese cu claritate, în acelaşi timp cu orientarea net diferită a umplerii, o diferenţă a intenţiei de semnificare" (71-72, 84). în felul acesta, elucidarea (sau clarificarea) cere un adevărat travaliu asupra semnificaţiei, în care prezentificările joacă un rol mult mai puţin contingent decât cel de „însoţire", singura admisă, în principiu, de teoria semnificaţiei.

Se va spune că această elucidare este foarte departe de ceea ce hermeneutica numeşte interpretare. Fără îndoială. Exemplele lui Husserl sunt luate într-adevăr din domenii foarte îndepărtate de ştiinţele istorico-hermeneutice. însă apropierea este cu atât mai frapantă cu cât, în meandrele unei analize din *Cercetări logice,* se iveşte acel concept de *Deutung,* care e într-adevăr o interpretare. Or, această expresie apare tocmai pentru a caracteriza o fază a activităţii de elucidare sau de clarificare a semnificaţiilor logice al căror început l-am arătat ceva mai înainte. Paragraful 23 din prima *Cercetare logică,* intitulat „Apercepţia *(Auffassung)* în expresie şi apercepţia în reprezentarea intuitivă", începe cu remarca următoare: „Apercepţia comprehensivă în care se realizează operaţia de semnificare este înrudită, în măsura în care orice apercepţie este, într-un anumit sens, un act de înţelegere sau de interpretare *(deuten),* cu apercepţiile obiectivante (ce se realizează sub diverse forme), în care reprezentarea intuitivă (percepţie, imaginaţie, reproducere etc.) a unui obiect (de exemplu a unui lucru «exterior») se formează pentru

noi printr-un complex de senzaţii trăit" (74,87). Se propune astfel o înrudire chiar acolo unde notasem o deosebire radicală. Or, înrudirea priveşte tocmai interpretarea care este deja activă în simpla percepţie şi care o distinge de simplele *data* ale senzaţiei. înrudirea constă în activitatea semnificantă care permite să numim *Auffasung* operaţia logică şi operaţia perceptivă. Putem crede că sarcina de clarificare nu poate recurge la intuiţia „corespondentă" (evocată în paragraful 21) decât cu ajutorul acestei înrudiri dintre cele două varietăţi de *Auffassung.*

61

O înrudire de acelaşi ordin explică menţinerea de către Husserl a termenului de *Vorstellung* - „reprezentare" - pentru a cuprinde conştiinţa generalităţii şi conştiinţa singularităţii pe care a doua *Cercetare logică* se străduieşte să le distingă; cele două conştiinţe se referă la „reprezentări specifice" şi, respectiv, la „reprezentări singulare" (131,157). Avem de-a face, într-adevăr, în ambele cazuri, cu un *meinen* (intenţie de sens) prin care ceva e „pus în faţă" („e sigur că generalul este, ori de câte ori vorbim despre el, o existenţă gândită de noi") (124,15o). De aceea, Husserl nu se situează de partea lui Frege, care taie legăturile dintre *Sinn* (sens) şi *Vorstellung* (reprezentare), păstrând prima denumire pentru logică şi trimiţând-o pe cealaltă la psihologie. Husserl continuă să se folosească de termenul de *Vorstellung* pentru a exprima deopotrivă vizarea specificului şi vizarea individualului.

Dar surprinderea genericului şi surprinderea individualului pleacă mai ales de la un nucleu comun, care este senzaţia interpretată. „Senzaţiile reprezintă, în percepţiile care corespund lucrurilor, în virtutea interpretărilor ce le animă, determinaţiile obiective, însă ele nu sunt niciodată chiar acele determinaţii. Obiectul fenomenal, aşa cum apare el, este transcendent faţă de apariţia ca fenomen" (129, 155-156). Departe, aşadar, de a putea menţine fără nuanţă ruptura dintre vizarea specificului şi vizarea individualului, Husserl aşează la originea acestei bifurcaţii ceea ce el numeşte un „aspect fenomenal comun". într-adevăr, „de o parte ca şi de cealaltă, apare aceeaşi realitate concretă şi, în timp ce apare, ne sunt date, de ambele părţi, aceleaşi conţinuturi sensibile, în acelaşi mod de aprehensiune, adică aceeaşi sumă de conţinuturi senzoriale şi imaginative actualmente date este supusă aceleiaşi „aprehensiuni" sau „interpretări", în care se constituie pentru noi fenomenul *obiectului,* cu proprietăţile înfăţişate de aceste conţinuturi. Dar acelaşi fenomen susţine, de o parte şi de alta, acte diferite" (108-109, 132). Aceasta explică faptul că acelaşi dat intuitiv poate fi „vizat când ca *acest dat,* când ca *suport* al unui general" (131, 157). „în toate aceste moduri de sesizare, o singură şi aceeaşi intuiţie sensibilă poate, dacă împrejurările o permit, să figureze ca bază" (131, 158). Acest nucleu interpretativ e cel care asigură comunitatea „reprezentativă" a celor două vizări şi trecerea de la o „aprehensiune" la alta. Deci percepţia „reprezintă" tocmai pentru că ea este deja sediul unei activităţi de interpretare,
şi poate servi, în ciuda singularităţii sale, drept „suport" reprezentării specifice, tocmai pentru că reprezintă.

Aceasta este prima modalitate în care fenomenologia întâlneşte conceptul de interpretare. Ea îl găseşte înscris în procesul prin care menţine idealul de logicitate, de univocitate, care guvernează teoria semnificaţiei în *Cercetările logice.* în epoca *Cercetărilor logice* acest ideal este enunţat de Husserl în termenii următori: „Este limpede că atunci când afirmăm că orice expresie subiectivă poate fi înlocuită prin-tr-o expresie obiectivă, nu facem, în fond, decât să enunţăm în felul acesta *lipsa unor limite ale raţiunii obiective.* Tot ce există este cunoaştere «în sine» iar fiinţa sa este o fiinţă determinată în ce priveşte conţinutul său, o fiinţă care se sprijină pe cutare sau cutare «adevăruri în sine»... Ceea ce e limpede determinat în sine trebuie să poată fi determinat *în mod obiectiv,* iar ceea ce poate fi determinat în mod obiectiv poate fi, dacă vorbim dintr-o perspectivă ideală, exprimat în semnificaţii clar determinate. Existenţei în sine îi corespund adevăruri în sine, iar acestora le corespund, la rândul lor, enunţuri fixe şi univoce" (90,105). Iată de ce trebuie să înlocuim semnificaţiile, expresiile subiective, cu unităţi de semnificaţie fixe şi conţinuturi de expresii stabile. Sarcina este dictată de idealul de univocitate şi este dominată de axioma *lipsei unor limite ale raţiunii obiective.* Or, tocmai executarea sarcinii de clarificare dezvăluie succesiv distanţa dintre nişte semnificaţii esen-ţialmente *ocazionale* şi nişte semnificaţii univoce, apoi funcţia de

însoţire a intuiţiilor ilustrative, în sfârşit rolul de *suport* al interpretărilor perceptive. Din aproape în aproape, se începe răsturnarea teoriei intuiţiei într-o teorie a interpretării.
b) Recursul la Auslegung *în* Meditaţiile carteziene.
Dar *Cercetările logice* nu puteau să dezvolte mai mult aceste începuturi hermeneutice, tocmai din cauza proiectului logic al fenomenologiei din acea vreme. De aceea, n-am putut vorbi despre ele decât ca despre un reziduu dezvăluit de însăşi exigenţa de univocitate care guvernează aceste analize.
Cu totul altfel stau lucrurile în *Meditaţiile carteziene,* unde fenomenologia nu mai urmăreşte doar să dea seama despre sensul ideal al expresiilor bine alcătuite, ci despre sensul experienţei *în ansamblul său.*
63
Aşadar, dacă *Auslegung* trebuie să deţină aici un loc anume, aceasta nu va mai fi într-o măsură limitată (în măsura în care experienţa sensibilă trebuie interpretată pentru a servi drept bază aprehensiunii „genericului"), ci pe măsura problemelor de constituire *în ansamblul lor.*
Chiar aşa şi este. Conceptul de *Auslegung* - şi poate că n-am remarcat îndeajuns acest lucru - intervine într-un mod hotărâtor în momentul în care problematica atinge punctul ei critic cel mai înalt. Acest punct critic e cel în care egologia e instituită ca tribunal suprem al sensului: „lumea obiectivă care există pentru mine *(fur mich),* care a existat şi va exista pentru mine, această lume obiectivă cu toate obiectele ei în mine, îşi trage din mine însumi *(aus mir selbst)* întregul ei sens şi întreaga sa validitate de existenţă pe care o are pentru mine" *(Meditaţii cartesiene,* 130, 65')- Această includere a oricărei *Seinsgeltung* în *ego,* care se exprimă în reducţia *mfur mich* la *aus mir,* îşi găseşte încheierea în cea de a patra *Meditaţie cartesiană.* încheierea, adică în acelaşi timp împlinirea şi criza.
împlinirea: în sensul că numai idenitifcarea dintre fenomenologie şi egologie asigură întreaga reducere a sensului-lume la *ego-ul* meu. Numai o egologie poate răspunde exigenţei conform căreia obiectele nu *suntpentru* mine decât dacă-şi trag *din* mine întregul sens şi întreaga lor validitate de fiinţă.
Criza: în sensul că poziţia unui *alt ego* - şi, prin el, poziţia alterităţii înseşi a lumii - devine în întregime problematică.
Tocmai în acest moment de împlinire şi de criză intervine motivul acelei *Auslegung.*
Citesc în paragraful 33: „Deoarece ego-ul monadic concret conţine ansamblul vieţii conştiente, reale şi potenţiale, e limpede *că problema explicitării (Auslegung) fenomenologice a acestui ego monadic* (problema constituirii sale pentru sine însuşi) *trebuie să cuprindă toate problemele de constituire* în genere. Şi, în cele din urmă, fenomenologia acestei constituiri de sine pentru sine coincide cu *fenomenologia în general* "(102-103, 58).
Ce înţelege Husserl prin *Auslegung* şi ce aşteaptă de la ea?
Ca să înţelegem acest lucru, să depăşim a patra *Meditaţie* şi să ne situăm în centrul celei de a cincea *Meditaţii* şi al paradoxului care, fără
1947).
64
Prima cifră trimite la *Husserliana,* II, a doua la traducerea franceză (Paris, Vrin,
recursul la *Auslegung,* ar rămâne de nerezolvat. Apoi, făcând cale-n-toarsă, vom încerca să înţelegem rolul strategic deţinut de *Auslegung,* în punctul de conjugare dintre a patra şi a cincea *Meditaţie carteziană.*
Paradoxul, în aparenţă insolubil, este acesta: pe de o parte, reducerea oricărui sens la viaţa intenţională a ego-ului concret implică constituirea celuilalt ca „în mine" şi „pornind de la mine"; pe de altă parte, fenomenologia trebuie să dea seama de originalitatea experienţei celuilalt tocmai în măsura în care ea este experienţa altcuiva decât mine. întreagă *Meditaţia* a cincea e dominată de tensiunea dintre aceste două exigenţe: aceea de a-1 constitui pe celălalt în mine şi aceea de a-1 constitui ca *altul.*
Acest formidabil paradox era latent în celelalte *patruMeditaţii:* încă din ele, „lucrul" se desprindea din viaţa mea, ca fiind altceva decât mine, ca aflându-se faţă în faţă cu mine, deşi nu era decât o sinteză intenţională, o unitate presupusă; însă conflictul latent dintre exigenţa reductoare şi exigenţa descriptivă devine un conflict deschis, de îndată ce celălalt nu mai este un lucru, ci un alt eu, altcineva decât mine. în vreme ce, vorbind la modul absolut, unul singur e subiect, eu, celălalt nu se oferă doar ca un obiect psihofizic, situat în natură; el este şi un subiect de experienţă, la fel ca mine; ca atare, el mă

percepe ca aparţinând lumii experienţei sale. Ba mai mult, tocmai pe baza acestei intersubiectivităţi se constituie o natură „comună" şi o lume culturală „comună". în această privinţă, reducerea la sfera de apartenenţă - adevărată reducţie în reducţie - poate fi înţeleasă drept cucerirea paradoxului ca paradox: „în această *intenţionalitate cu totul aparte* se constituie *un sens existenţial nou,* ce transgresează *(iiberschreitet)* fiinţa proprie a ego-ului meu monadic; se constituie atunci *un ego,* nu ca «eu însumi», ci ca reflectându-se *(spie-gelden)* în ego-ul meu propriu, în monada mea" (125, 78). Acesta este paradoxul desprinderii unei alte existenţe din existenţa mea, chiar în momentul în care spun că aceasta din urmă e unică.
Recursul la noţiunea de „sesizare analogică" şi de „împerechere" *(Paarung)* nu destinde câtuşi de puţin acest paradox, cel puţin atâta vreme cât nu se discerne în el punerea în joc a acelei *Auslegung* anunţate de *Meditaţia* a patra. A spune că celălalt este „aprezentat", şi niciodată cu adevărat „prezentat", pare a fi mai mult un fel de a numi dificultatea decât de a o rezolva. într-adevăr, a spune că sesizarea analogizantă nu este un raţionament prin analogie, ci un trasfer nemijlocit întemeiat pe
65
o cuplare, o asociere a corpului meu de aici cu celălalt corp de acolo, înseamnă a desemna punctul de joncţiune dintre exigenţa de descriere şi exigenţa de constituire, dând un nume mixt în care paradoxul ar trebui să se rezolve. Ce înseamnă însă această „transpunere aperceptivă", această „apercepţie analogizantă"? Dacă configurarea în cuplu aego-ului cu *alter ego-ul* nu e primă, ea nu se va întâmpla niciodată. Această „cuplare" face într-adevăr ca sensul întregii mele experienţe să trimită la sensul experienţei celuilalt. Dar dacă cuplarea nu aparţine de la origine constituirii ego-ului pentru sine însuşi, experienţa ego-ului nu va presupune nici o trimitere la experienţa celuilalt. Şi, de fapt, lucrul cel mai remarcabil din a *cinceaMeditaţie* îl constituie toate descrierile care fac să explodeze idealismul, fie că este vorba despre figurile concrete ale cuplării, sau de discernerea unei vieţi psihice străine pe baza concordanţei dintre semnele, expresiile, gesturile, posturile care vin să umple supoziţia, anticiparea unui trăit străin, sau că este vorba despre rolul imaginaţiei în apercepţia analogizantă: acolo este locul unde aş putea fi dacă m-aş duce.
Trebuie să mărturisim însă că ceea ce rămâne de neînţeles, trecând prin aceste admirabile descrieri, este faptul că transcendenţa *alter*-ego-ului este în acelaşi timp o modificare intenţională a vieţii mele monadice: „Datorită constituirii sensului său, celălalt apare în chip necesar în lumea mea primordială, în calitate de *modificare intenţională* a eului meu, şi în primul rând ca obiectivitate... Altfel spus, o altă monadă se constituie, prin aprezentare, în monada mea" (144, 97).
Recursul la *Auslegung* permite să se întrezărească soluţia tocmai a acestei enigme, a acestui paradox, chiar a acestui conflict latent între două proiecte - un proiect de descriere a unei transcendenţe şi un proiect de constituire în imanenţă.
Să ne întoarcem, aşadar, la momentul în care a patra *Meditaţie cartesiană* defineşte întreaga întreprindere fenomenologică drept *Auslegung.* Paragraful 41,care încheie *Meditaţia* a patra, defineşte în mod expres idealismul transcendental ca pe o „propria mea explicitare fenomenologică, efectuată în ego-ul meu" (117, 71). Ceea ce caracterizează „stilul" interpretării este calitatea de *travaliu infinit,* legată de desfăşurarea orizonturilor experienţelor actuale. Fenomenologia este o meditaţie continuată la nesfârşit, pentru că reflecţia este depăşită de
66
semnificaţiile *potenţiale* ale propriului ei trăit. Aceeaşi temă e reluată la capătul celei de a cincea *Meditaţii.* Paragraful 59 se intitulează: „Explicaţia ontologică şi locul ei în ansamblul fenomenologiei transcendentale constitutive ". Ceea ce Husserl numeşte explicitare ontologică constă în desfăşurarea straturilor de sens (natură, animalitate, psihism, cultură, personalitate) a căror etajare constituie „lumea ca sens constituit". Explicitarea se menţine astfel la jumătatea drumului dintre o filosofie a construcţiei şi o filosofie a descrierii. împotriva hegelianismului şi a sechelelor sale, împotriva oricărei „construcţii metafizice", Husserl continuă să susţină că fenomenologia nu „creează" nimic, ci „găseşte" (168, 12o); aceasta este latura hiper-empirică a fenomenologiei; explicitarea este o explicitare a experienţei:"Experienţa fenomenologică nu face nimic altceva - şi nu va fi niciodată de prisos să punem în relief acest lucru - decât să expliciteze sensul pe care lumea îl are pentru noi toţi, înainte de orice filosofie, şi pe care, în mod vădit, i-1 conferă experienţa noastră; acest sens poate fi foarte bine

desprins *(enthullt)* de către filosofie, dar nu poate fi niciodată modificat *(geăn-dert)* de ea. Şi, în fiecare experienţă actuală, el este înconjurat - din motive esenţiale şi nu din cauza slăbiciunii noastre - de orizonturi ce au nevoie de elucidare *(Klărung)"* (177,129).
Dar, pe de altă parte, legând astfel explicitarea de clarificarea orizonturilor, fenomenologia vrea să depăşească descrierea statică ce ar face din ea o simplă geografie a straturilor de sens, o stratigrafie descriptivă a experienţei; operaţiile de transfer pe care le-am descris, ale eului spre celălalt, apoi către natura obiectivă, în sfârşit spre istorie, realizează o constituire treptată, o compunere graduală, la limită o „geneză universală" a ceea ce trăim în mod naiv ca „lume a vieţii".
Tocmai această „explicitare intenţională" acoperă cele două exigenţe care ni s-a părut că se înfruntă de-a lungul întregii *Meditaţii* a cincea: pe de o parte, respectarea alterităţii celuilalt, de cealaltă, înrădăcinarea acestei experienţe a transcenderii în experienţa primordială. într-adevăr, acea *Auslegung* nu face decât să desfăşoare surplusul de sens care, în experienţa mea, desemnează locul în negativ *(en creux)* al celuilalt.
O lectură mai puţin dihotomică a celei de a cincea *Meditaţii* în întregul ei devine atunci posibilă. .4 t«/egu«geste deja activă în reducţia la sfera de apartenenţă. Căci aceasta nu e un dat de la care, plecând, aş
67
putea să înaintez spre un alt dat care ar fi celălalt. Experienţa redusă la corpul propriu este rezultatul unei eliminări abstractive privind tot ce este „străin"; prin această reducţie abstractivă, spune Husserl, „am dat mai mult relief trupului meu redus la apartenenţa mea" (128,81). Această *Herausstellung* înseamnă, mi se pare, că primordialul rămâne mereu termenul vizat de o „interogare de-a-ndărătelea"; datorită *acesteiRiick-frage,* reflecţia observă, în densitatea experienţei şi prin straturile succesive ale constituirii, ceea ce Husserl numeşte o „întemeiere originară" -o *Urstiftung* (141,93)- la care trimit aceste straturi. Primordialul este deci însuşi capătul intenţional al acestei trimiteri. Nu trebuie, aşadar, să căutăm sub titlul de sferă de apartenenţă vreo experienţă primitivă care ar fi păstrată în inima experienţei mele culturale, ci ceva anterior, niciodată dat. De aceea, în ciuda nucleului ei intuitiv, această experienţă rămâne o interpretare. „Ceea ce îmi este propriu se dezvăluie tot prin explicitare, şi îşi capătă înţelesul originar tocmai în şi prin acţiunea acesteia" (132, 85). Ceea ce este propriu nu se dezvăluie decât „privirii experienţei explicitante" *(ibid.).* Nu se poate exprima mai bine faptul că ceea ce este propriu şi ceea ce este străin se constituie în chip polar în *aceeaşi interpretare.*
într-adevăr, celălalt se constituie în acelaşi timp în mine şi ca fiind altul, tot ca *Auslegung.* Ţine de experienţă în genere, spune paragraful 46, faptul de a nu-şi determina obiectul decât „interpretându-1 pe el însuşi prin el însuşi; ea se efectuează deci ca explicitare pură" (131,84). Orice determinare este explicitare: „acest conţinut esenţial şi propriu nu este încă decât anticipat într-un mod general şi sub forma unui orizont; el nu se constituie în chip originar (purtând semnul de indiciu intern, propriu, esenţial şi îndeosebi de proprietate) decât prin explicitare" (132, 84-85).
Paradoxul unei constituiri care ar fi în acelaşi timp constituire „în mine" şi constituire a „altuia" capătă o semnificaţie cu totul nouă dacă îl lămurim prin rolul explicitării; celălalt e inclus nu în existenţa mea ca fiind dată, ci în măsura în care aceasta comportă un „orizont deschis şi infinit" (132, 85), un potenţial de sens pe care eu nu-1 stăpânesc cu privirea. Eu sunt îndreptăţit să afirm, din acel moment, că experienţa celuilalt nu face decât să-mi „dezvolte" propria mea fiinţă identică, dar ceea ce dezvoltă ea era deja mai mult decât mine însumi, în măsura în
68
care ceea ce numesc eu aici propria mea fiinţă identică este un potenţial de sens ce depăşeşte privirea reflecţiei. Posibilitatea transgresării eului spre celălalt este înscrisă în această structură de orizont care cere o „explicitare" sau, ca să vorbim ca Husserl, „o explicitare a orizonturilor propriei mele fiinţe" (132, 85).
Faptul observat de Husserl, fără a trage din el toate consecinţele, este coincidenţa dintre intuiţie şi explicitare. O evidenţă care se explicitează, o explicitare ce desfăşoară o evidenţă, aceasta este experienţa fenomenologică. Tocmai în acest sens fenomenologia nu se poate efectua decât ca hermeneutică.
Dar adevărul acestei propoziţii nu poate fi surprins decât dacă ne asumăm, în acelaşi timp, în întregime critica prin hermeneutică a idealismului husserlian. Aici e punctul în care partea a doua a eseului de faţă trimite la cea dintâi: fenomenologia şi hermeneutica

nu se presupun una pe cealaltă decât dacă idealismul fenomenologiei husserliene rămâne supus criticării sale de către hermeneutică.

Sarcina hermeneuticii: pornind de la Schleiermacher şi de la Dilthey*

Acest articol urmăreşte să descrie starea problemei hermeneutice aşa cum o receptez şi o percep eu, înainte de a-mi aduce, în articolul următor, propria contribuţie la dezbatere. Din această discuţie prealabilă, mă voi mărgini să desprind nu numai elementele unei convingeri, ci şi termenii unei probleme nerezolvate. Vreau într-adevăr să conduc reflecţia hermeneutică până la punctul în care cere, datorită unei aporii interne, o reorientare importantă, dacă vrea să intre în mod serios în discuţie ci ştiinţele textului, de la semiologie la exegeză.

Voi adopta aici următoarea definiţie de lucru a hermeneuticii: herme-**neutica este** teoria operaţiilor înţelegerii în legătura lor cu interpretarea textelor; ideea directoare va fi astfel cea a efectuării discursului ca text. Al doilea articol va fi deci consacrat elaborării categoriilor textului. Va fi pregătită astfel calea pentru o încercare de a rezolva aporia centrală a hermeneuticii, prezentată la sfârşitul acestui prim articol, şi anume jjtex-nativa, ruinătoare după părerea mea, dintre a explica şi a înţelege. Căutarea unei complementarităţi între aceste două atitudini, pe care hermeneutica de origine romantică tinde să le-disocieze, va exprima astfel în plan epistemologic reorientarea pe care o cere hermeneuticii noţiunea de text.

* Acest text şi cele două studii care urmează alcătuiesc un ansamblu coerent, deoarece au corespuns unui ciclu de trei conferinţe. Ele pot fi citite, totuşi, izolate unele de altele *(Nota Ed.).*

I. DE LA HERMENEUTICILE REGIONALE LA HERMENEUTICA GENERALĂ

Bilanţul hermeneutic pe care îl propun aici converge spre formularea unei aporii, chiar cea care a pus în mişcare propria mea cercetare. Prezentarea care urmează nu e, aşadar, neutră, în sensul în care ar fi lipsită de presupoziţie. De altfel, însăşi hermeneutica avertizează împotriva acestei iluzii sau pretenţii.

Observ că istoria recentă a hermeneuticii e dominată de două preocupări. Cea dintâi tinde să lărgească treptat scopul hermeneuticii, în aşa fel încât toate hermeneuticile *regionale* să fie incluse într-o hermeneutică *generală;* însă această mişcare de *deregionalizare* nu poate fi dusă până la capăt fără ca, în acelaşi timp, preocupările propriu-zis *epistemologice* ale hermeneuticii, adică străduania ei de a se constitui într-o cunoaştere cu reputaţie ştiinţifică, să fie subordonată unor preocupări *ontologice,* conform cărora *înţelegerea* încetează să apară ca un simplu mod de *cunoaştere,* pentru a deveni un *mod de a fi* şi de a se raporta la fiinţe şi la existenţă; mişcarea de *deregionalizare* este însoţită astfel de o mişcare de *radicalizare* prin care hermeneutica devine nu numai *generală,* ci şi *fundamentală.*

1. *Primul „ loc " al interpretării*

Să urmărim pe rând cele două mişcări.

Prima „localitate" pe care hermeneutica încearcă s-o scoată din îngrădire este, desigur, limbajul, şi îndeosebi limbajul scris. E important deci să precizăm de ce are hermeneutica o relaţie privilegiată cu problemele de limbaj. Este suficient, mi se pare, să pornim de-la o caracteristică cu totul remarcabilă a limbilor naturale, care cere o activitate de interpretare la nivelul cel mai elementar şi mai banal al conversaţiei. Această caracteristică este polisemia, adică acea trăsătură a cuvintelor noastre de a

avea mai mult de o semnificaţie atunci când le considerăm în afara folosirii lor într-un context anume. Nu mă vor interesa aici cauzele de economie"' care justifică recursul la un cod lexical ce prezintă un caracter atât de aparte. Ceea ce interesează în discuţia derfaţă este faptul că polisemia cere drept contrapondere rolul selectiv al contextelor în ce priveşte
72
determinarea valorii actuale pe care o capătă cuvintele într-un anumit mesaj, adresat de un anumit vorbitor unui ascultător plasat într-o situaţie particulară^Sensibilitatea faţă de context este complementul necesar şi contraponderea inevitabilă a polisemiei. Dar mânuirea contextelor pune în joc, la rândul ei, o activitate de discernere ce se exercită într-un schimb concret de mesaje între interlocutori şi al căror model este jocul întrebării şi al răspunsului. Activitatea aceasta de discernere este chiar interpretarea; ea constă în a recunoaşte ce mesaj relativ univoc a construit vorbitorul pe baza polisemică a lexicului comun. A produce un discurs relativ univoc cu cuvinte polisemice, a identifica această intenţie de univocitate în receptarea mesajelor, este primul şi cel mai important travaliu al interpretării. Tocmai în interiorul acestui cerc foarte larg al mesajelor schimbate decupează scrisul un domeniu limitat pe care Wilhelm Dilthey, la care voi reveni mai pe larg, îl numeşte expresiile vieţii fixate prin scriere[1]. Acestea cer o activitate specifică de interpretare, din motive pe care le vom preciza mai târziu (cf. articolul următor) şi care ţin tocmai de efectuarea discursului ca text. Să spunem, deocamdată, că, în scriere, condiţiile interpretării directe prin jocul întrebării şi al răspunsului, deci prin dialog, nu mai sunt îndeplinite. Pentru a ridica la rang de discurs lanţul de semne scrise şi a discerne mesajul trecând prin codificările suprapuse, proprii efectuării discursului ca text, se cer atunci tehnici specifice.

2. Friedrich Schleiermacher

Adevărata mişcare de deregionalizare începe o dată cu efortul de a desprinde o problemă generală din interpretarea întreprinsă de fiecare dată în texte diferite. Discernerea acestei problematici centrale şi unitare este opera lui Friedrich Schleiermacher. înaintea lui, exista, pe de o parte. o filologie a textelor clasice, mai ales cele ale antichităţii greco-latine, şi, pe de altă parte, o exegeză a textelor sacre, Vechiul şi Noul Testament. Şi în fiecare din aceste două domenii, activitatea de interpretare variază în funcţie de diversitatea textelor. O hermeneutică generală cere deci să ne ridicăm deasupra aplicaţiilor particulare şi să deosebim operaţiile

[1] Cf. W. Dilthey, „Origine et developpement de l'hermeneutique" (1900), in *le Monde de l'Esprit,* I, Paris, 1947, îndeosebi p. 319-322, *313sq.*

73

comune celor două mari ramuri ale hermeneuticii. Dar, ca să reuşim, trebuie să ne ridicăm nu numai deasupra particularităţii textelor, ci şi a particularităţii regulilor, a reţetelor între care se dispersează arta de a înţelege. Hermeneutica s-a născut din acest efort de a ridica exegeza şi filologia la rangul unei *Kunstlehre,* adică al unei „tehnologii" ce nu se mărgineşte la o simplă colecţie de operaţii fără legătură între ele. f~ Or, această subordonare a regulilor particulare ale exegezei şi ale filologiei faţă de problematica generală a actului de a înţelege constituia o răsturnare întru totul asemănătoare cu cea pe care a realizaf-cmtundeva filosofia kantiană, în raport îndeosebi cu ştiinţele naturii. In această privinţă, putem spune că viziunea lui Kant constituie orizontul filosofic cel mai apropiat de hermeneutică; spiritul general al *Criticii* este, cum se ştie, acela de a răsturna raportul dintre o teorie a cunoaşterii şi o teorie a fiinţei; trebuie să evaluăm capacitatea cunoaşterii, înainte de a înfrunta natura fiinţei; înţelegem de ce tocmai într-un climat kantian a putut fi alcătuit proiectul de a raporta regulile de interpretare nu la diversitatea textelor şi a lucrurilor spuse în aceste texte, ci la operaţia centrală care unifica diversitatea interpretării. Dacă Schleiermacher nu este el însuşi conştient că operează în domeniul exegetic şi filologic acel soi de răsturnare copernicianâ realizată de Kant în domeniul filosofiei naturii, Dilthey va fi pe deplin conştient de acest lucru, în climatul neokantian de la sfârşitul secolului al XlX-lea. Dar el va fi trebuit să treacă mai înainte printr-o extindere pe care Schleiermacher nu şi-o închipuia încă, şi anume includerea ştiinţelor exegetice şi filologice în interiorul ştiinţelor istorice, turnai în cadrul acestei includeri va apărea hermeneutica drept un răspuns global adus marii lacune a kantismului, observată pentru prima oară de Johann Gottfried Herder şi recunoscută, de altminteri, cu toată luciditatea, de Ernst Cassirer:

anume că, într-o filosofie critică, nu există nimic între fizică şi etică.
Nu era vorba însă doar de a umple o lacună a kantismului; trebuia revoluţionată în profunzime concepţia sa despre subiect. Pentru că se limitase la cercetarea condiţiiloruniversale ale obiectivităţii în fizică şi în etică, kantismul nu putuse să pună în evidenţă decât un spirit impersonal, purtător al condiţiilor de posibilitate ale judecăţilor universale. Hermeneutica nu putea să_completezeJiantismul fără a prelua de la filosofia romantică convingerea ei cea mai fundamentală, şi anume
▪
, că spiritul este inconştientul creator activ în individualităţile geniale, în consecinţă, programul hermeneutic a! unui Schleiermacher purta o dublă pecete, romantică ^/critică: romantică prin apelul său la o relaţie vie cu procesul de creaţie, critică prin voinţa sa de a elabora nişte reguli universal valabile ale înţelegerii. Poate că orice hermeneutică este marcată pentru totdeauna de această dublă filiaţie romantică şi critică, critică şi romantică. Critică este intenţia de a lupta împotriva neînţelegerii în numele faimosului adagiu: „există hermeneutică acolo unde există neînţelegere"'; romantică este intenţia de „a înţelege un autor la fel de bine şi chiar mai bine decât s-a înţeles el însuşi"[2].
în acelaşi timp, înţelegem că ceea ce Schleiermacher a oferit urmaşilor săi în notele de hermeneutică pe care n-a reuşit niciodată să le transforme într-o lucrare încheiată, este deopotrivă o aporie şi o primă schiţă. Problema cu care s-a luptat Schleiermacher e cea a raportului dintre două forme de interpretare, interpretarea „gramaticală" şi interpretai ea „tehnică"; este o distincţie constantă în opera sa, dar a cărei semnificaţie nu va înceta să se deplaseze în cursul anilor. înainte de ediţia Kimmerle[3], nu erau cunoscute notele din 1804 şi din anii următori; de aceea i s-a atribuit lui Schleiermacher mai ales o interpretare psihologică, ce se afla, la început, pe picior de egalitate cu interpretarea gramaticală. Interpretarea gramaticală se sprijină pe caracterele discursului care-i sunt comune unei culturi; interpretarea psihologică, pe care el o numeşte şi tehnică, priveşte singularitatea, chiar genialitatea mesajului scriitorului. Or, dacă ambele interpretări sunt egal îndreptăţite, ele nu pot fi practicate în acelaşi timp. Schleiermacher precizează: a ţine seama de limba comună înseamnă a-1 uita pe scriitor; a-1 înţelege pe un autor singular înseamnă a-i uita limba, care e doar traversată. Ori percepem ceea ce este comun, ori percepem ceea ce este propriu. Prima interpretare este numită *obiectivă,* deoarece se referă la caracteristicile lingvistice distincte ale autorului, dar şi *negativă,* deoarece indică doar limitele înţelegerii; valoarea ei critică priveşte numai greşelile referitoare la sensul

[1] Cf. F. Schleiermacher, *Hermeneutik,* ed. M. Kimmerle, Heidelberg, 1959, §15 şi 16; cf. H. G. Gadamer, *Wahrheit, op. cit.,* p. 173. . [2] Cf. F. Schleiermacher, *Hermeneutik, op. cit.,* p. 173.
[3] Această ediţie a apărut în *Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Klasse,* 1959/2.

cuvintelor. Cea de a doua interpretare e numită *tehnică,* fără îndoială Chiar din cauza proiectului unei *Kunstlehre,* al unei *tehnologii.* Această a doua interpretare e cea în care se realizează proiectul unei hermeneutici. Este vorba de a ajunge la subiectivitatea celui care vorbeşte, limba fiind uitată. Limbajul devine aici organul pus în serviciul individualităţii. Această interpretare e numită *pozitivă',* pentru că ajunge la actul de gândire care produce discursul. Nu numai că una o exclude pe cealaltă, ci fiecare cere talente deosebite,"aşa cum o dezvăluie excesele lor; excesul celei dintâi duce la pedanterie, excesul celei de a doua dă naştere nebulozităţii. Abia în ultimele texte ale lui Schleiermacher a doua interpretare precumpăneşte asupra celei dintîi, iar *caracterul divinatoriu* al interpretării îi subliniază trăsătura psihologică. însă, chiar şi atunci, interpretarea psihologică - acest termen îl înlocuieşte pe cel de interpretare tehnică - nu se limitează niciodată la o afinitate cu autorul; ea implică motive critice în activitatea de comparare: o individualitate nu poate fi surprinsă decât prin comparaţie şi prin contrast. Astfel, cea de-a doua hermeneutică comportă şi ea elemente tehnice şi discursive. Nu surprindem niciodată în mod direct o individualitate, ci numai deosebirea ei faţă de alta şi faţă de sine însăşi. Dificultatea de a deosebi cele două hermeneutici este complicată în felul acesta de suprapunerea, laprima pereche de elemente opuse, cel *gramatical* şi cel *tehnic,* a unui al doilea cuplu de termeni opuşi, *divinaţia* şi *comparaţia. Discursurile academice*[1] fac dovada acestei extreme dificultăţi a întemeietorului hermeneuticii

moderne. îmi popun să arăt mai încolo (cf. articolul următor) că aceste dificultăţi nu pot fi depăşite decât dacă clarificăm raportul dintre operă şi subiectivitatea autorului şi dacă, în interpretare, deplasăm accentul de la cercetarea patetică a subiectivităţilor ascunse spre sensul şi referinţa operei înseşi. însă trebuie mai înainte să prelungim aporia centrală a hermeneuticii, ţinând seama de lărgirea decisivă la care a supus-o Dilthey subordonând problematica filologică şi exegetică pror blematicii istorice. Tocmai această lărgire în sensul unei mai mari *universalităţi* pregăteşte deplasarea epistemologiei spre ontologie, în sensul unei mai mari *radicalităţi.*

' Cf. *Abhandlungen gelesen in der Koniglichen Akademie der Wissenschaften,* in *Schleiermachers Werke,* **I, ed. O. Braun** şi J. Bauer, Leipzig, 1928 (feprint, Aalen, 1967),-p.

3. *Wilhelm Dilthey*

Dilthey se situează la acea cotitură critică a hermeneuticii la care amplitudinea problemei e observată, dar rămâne încă pusă în termenii dezbaterii epistemologice caracteristice întregii epoci neokantiene.

Nevoia de a încorpora problema regională a interpretării textelor în câmpul mai larg al cunoaşterii istorice se impunea unui spirit preocupat să dea seama despre marea reuşită a culturii germane din secolul al XlX-lea, şi anume inventarea istoriei ca ştiinţă de primă mărime. între Schleiermacher şi Dilthey există marii istorici germani ai secolului al XlX-lea, Leopold Ranke, J. G. Droysen etc. De-atunci încoace, textul de interpretat este realitatea însăşi şi *înlănţuirea* ei *(Zusammenhang).* înainte de întrebarea: cum să înţelegem un text al trecutului?, se pune o întrebare prealabilă: cum să concepem o înlănţuire istorică? înaintea coerenţei unui text, vine cea a istoriei, considerată drept marele document al omului, cea mai fundamentală *expresie a vieţii.* Dilthey este înainte de toate interpretul acestui pact dintre hermeneutică şi istorie. Ceea ce numim astăzi *istoricism,* într-un sens peiorativ, exprimă la început un fapt de cultură, şi anume transferul de interes de la capodoperele omenirii la înlănţuirea istorică ce le-a susţinut. Discreditarea istoricismului nu rezultă numai din încurcăturile pe care le-a provocat el însuşi, ci dintr-o altă schimbare culturală, ivită mai recent, care ne face să privilegiem sistemul în defavoarea diacroniei. Vom vedea mai târziu cum tendinţele structurale din critica" literară contemporană exprimă în acelaşi timp eşecul istoricismului şi subminarea în profunzime a problematicii sale.

Dar, pe când Dilthey aducea la lumina reflecţiei filosofice marea problemă a inteligibilităţii fenomenului istoric ca atare, el era înclinat, datorită unui al doilea fapt cultural major, să caute cheia soluţiei, nu dinspre partea ontolgiei, ci într-o reformă a epistemologiei înseşi. Al doilea fapt cultural fundamental la care se face aluzie aici este reprezentat de_afirmarea pozitivismului ca filosofie, dacă înţelegem prin aceasta, în termeni foarte generali, cerinţa spiritului de a considera drept model al oricărei inteligibilităţi genul de explicaţie empirică ce avea trecere în domeniul ştiinţelor naturale. Vremea lui Dilthey este cea a refuzului deplin al hegelianismului şi cea a apologiei cunoaşterii experimentale.

în consecinţă, singurul mod de a face dreptate cunoaşterii istorice părea a fi acela de a i se conferi o dimensiune ştiinţifică, comparabilă cu cea pe care o cuceriseră ştiinţele naturale; aşadar, tocmai pentru a da o replică pozitivismului, încearcă Dilthey să înzestreze ştiinţele spiritului cu o metodologie şi cu o epistemologie tot atât de respectabile ca acelea ale ştiinţelor naturii.

Pe fondul acestor două mari fapte culturale pune Dilthey întrebarea sa fundamentală: cum e posibilă cunoaşterea istorică? sau, într-un mod mai general, cum sunt posibile ştiinţele spiritului? Această întrebare ne conduce în pragul marii opoziţii care străbate toată opera lui Dilthey, cea dintrg *explicarea* naturii şi *înţelegerea* spiritului. Această opoziţie e grea de consecinţe pentru hermeneutică, ruptă astfel de explicarea naturalistă şi aruncată în spaţiul intuiţiei psihologice.

într-adevăr, Dilthey caută trăsătura distinctivă a înţelegerii în zona psihologiei. Orice *ştiinţă a spiritului* -şi, prin aceasta, Dilthey înţelege toate modalităţile cunoaşterii omului ce implică o relaţie istorică -presupune o capacitate primordială, aceea de a te transpune în viaţa psihică a celuilalt. într-adevăr, în cunoaşterea naturală omul nu atinge decât fenomene deosebite faţă de el, a căror reitate fundamentală îi scapă. în domeniul uman, dimpotrivă, omul îl cunoaşte pe om; oricât de străin ne este celălalt om, el nu este un străin în sensul în care poate fi astfel lucrul fizic de necunoscut.

Deosebirea de statut dintre lucrul natural şi spirit impune deci diferenţa de statut dintre explicaţie şi înţelegere. Omul nu este în mod radical un străin pentru om, pentru că el dă semne despre propria lui existenţă. A înţelege aceste semne înseamnă a-1 înţelege pe om. Iată ce ignoră cu totul şcoala pozitivistă: deosebirea de principiu dintre lumea psihică şi lumea fizică. Se va obiecta: spiritul, lumea spirituală, nu este neapărat individul; Hegel n-a fost oare martorul unei sfere a spiritului, spiritul *obiectiv,* spiritul instituţiilor şi al culturilor, care nu se reduce câtuşi de puţin la un fenomen psihologic? însă Dilthey aparţine încă acelei generaţii de neokantieni pentru carg pivotul tuturor ştiinţelor umaniste este individul*considerat, e-adevărat, în relaţiile lui sociale, dar fundamental singular. Acesta este motivul pentru care ştiinţele spiritului'cer, ca ştiinţă fundamentală, psihologia, ştiinţă a individului acţionând în societate şi în istorie. în ultimă instanţă, relaţiile reciproce, sistemele culturale, filosofia, arta şi

religia se clădesc pe această bază. Mai exact, - şi e un lucru care face de asemenea epocă -, omul încearcă să se înţeleagă tocmai ca activitate, ca voinţă liberă, ca iniţiativă şi acţiune. Recunoaştem aici intenţia fermă de a-iântoarce spatele lui Hegel, de a renunţa la conceptul hegelian de spirit al unui popor şi de a reface astfel legătura cu Kant, însă în punctul în care, aşa cum am spus mai sus, Kant se oprise.
Cheia criticii cunoaşterii istorice, care i-a lipsit atât de mult kantis-mului, trebuie căutată în zona fenomenului fundamental al *conexiunii interne,* sau al *înlănţuirii,* prin care viaţa celuilalt, în ţîşnirea ei, se lasă deosebită şi identificată. Tocmai pentru că viaţa produce forme, se exteriorizează în configuraţii stabile, este posibilă cunoaşterea celuilalt; sentiment, evaluare, reguli ale voinţei tind să se depună într-o *experienţă structurată,* oferită descifrării celuilalt. Sistemele organizate pe care le produce cultura sub formă de literatură constituie un strat de al doilea rang, clădit pe acest fenomen primar al structurii teleologice a producţiilor vieţii. Se ştie cum va încerca, la rândul său, Max Weber să rezolve aceeaşi problemă cu conceptul său de *tipuri-idealuri.* Şi unul şi celălalt se izbeau, într-adevăr, de aceeaşi problemă: cum să conceptua-lizeze în domeniul vieţii, care este cel al experienţei fluctuante, în opoziţie, se pare, cu regularitatea naturală? Răspunsul este posibil pentru că viaţa spirituală se fixează în ansambluri structurate, susceptibile de a fi înţelese de un altul. începând din 1900, Dilthey se sprijină pe Husserl pentru a da o consistenţă acestei noţiuni de înlănţuire. în aceeaşi vreme, Husserl stabilea că psihismul este caracterizat de intenţionalitate, adică de proprietatea de a viza un sens susceptibil de a fi identificat. La psihismul însuşi nu se poate ajunge, dar poate fi surprins ceea ce vizează el, corelatul obiectiv şi identic în care psihismul se depăşeşte. Această idee despre intenţionalitate şi despre caracterul identic al obiectului intenţional îi îngăduia astfel lui Dilthey să-şi consolideze conceptul de structură psihică prin noţiunea husserliană de semnificaţie.
Ce se întâmpla, în acest context nou, cu problema hermeneutică moştenită de la Schleiermacher? Trecerea de la înţelegere, definită pe larg prin capacitatea de a se transpune în altcineva, la interpretare, în sensul precis al înţelegerii expresiilor vieţii fixate prin scriere, punea o problemă dublă. Pe de o parte, hermeneutica completa psihologia comprehensivă, adăugându-i un etaj suplimentar; pe de altă parte, psihologia

comprehensivă devia hermeneutica într-un sens psihologic^Aceasta explică faptul că Dilthey a reţinut de la Schleiermacher latura psihologică a hermeneuticii sale, în care îşi recunoştea propria problemă, aceea a înţelegerii prin transfer într-un altul. Privită din primul punct de vedere, hermeneutica comportă ceva specific; ea urmăreşte să reproducă o înlănţuire, un ansamblu structurat, sprijinindu-se pe o categorie de semne, cele care au fost fixate prin scriere sau prin orice alt procedeu de înregistrare echivalent cu scrisul. Nu mai este posibil, atunci, să surprinzi viaţa psihică a celuilalt în exprimările ei nemijlocite, trebuie s-o reconstruieşti interpretând semnele obiective; acest *Nachbilden* (a re-produce), cere reguli distincte, datorită investirii expresiei în obiecte care au o natură proprie. Ca la Schleiermacher, filologia, adică explicarea textelor, e cea care alimentează etapa ştiinţifică a înţelegerii; pentru unul, ca şi pentru celălalt, rolul esenţial al hermeneuticii constă în aceasta: „să stabilească teoretic, împotriva intruziunii constante a arbitrarului romantic şi a subiectivismului sceptic (...), validitatea universală a interpretării, temelie a oricărei certitudini în istorie[1]". Hermeneutica, constituie astfel

stratul obiectivat al înţelegerii, datorită structurilor esenţiale ale textului.
X. Dar contraponderea unei teorii hermeneutice întemeiate pe psihologie este că psihologia rămâne justificarea ei ultimă. Autonomia textului nu poate fi decât un fenomen provizoriu şi superficial. Tocmai de aceea, chestiunea obiectivităţii rămâne la Dilthey o problemă în acelaşi timp inevitabilă şi de nerezolvat. Ea este inevitabilă chiar datorită pretenţiei de a riposta pozitivismului printr-o concepţie autentic ştiinţifică a înţelegerii. De aceea, Dilthey n-a încetat să remanieze şi să-şi perfecţionze conceptul de *reproducere,* în aşa fel încât să-1 facă tot mai adecvat exigenţei de obiectivare. Dar subordonarea problemei hermeneutice faţă de problema strict psihologică a cunoaşterii celuilalt îl condamna să caute în afara câmpului propriu al interpretării sursa oricărei obiectivări. Pentru Dilthey, obiectivarea începe extrem de devreme, de la interpretarea de sine. Ceea ce sunt eu pentru mine însumi nu poate fi atins decît prin obiectivările propriei mele vieţi; cunoaşterea de sine este deja o interpretare, care nu e mai uşoară decît interpretarea celorlalţi, ci, probabil, chiar mai dificilă, căci eu nu mă înţeleg pe mine

[1] W. Dilthey, *le Monde de l'Esprit, op. cit.,* p. *'i'ilsq.*

însumi decât prin semnele pe care le dau despre propria mea viaţă şi care îmi sunt retrimise de ceilalţi. Orice cunoaştere de sine este mijlocită prin semne şi opere. Prin această mărturisire, Dilthey răspundea *Lebens-philosophie-i* atât de influente în epoca sa. Dilthey împărtăşeşte cu aceasta convingerea că viaţa este în esenţă un dinamism creator; dar, *Impotnvafdosofiei vieţii,* el susţine că dinamismul creator nu se cunoaşte pe sine şi nu se poate interpreta decât pe calea ocolită a semnelor şi operelor. S-a realizat, astfel, la Dilthey o fuziune între conceptul de dinamism şi cel de structură, viaţa apărând ca un dinamism care se structurează pe sine însuşi. Aşa se face că ultimul Dilthey a încercat să generalizeze conceptul de hermeneutică, afundându-1 astfel tot mai ad.ânc în teleologia vieţii. Semnificaţiile dobândite, valorile prezente, scopurile îndepărtate structurează în mod constant dinamica vieţii, conform celor trei dimensiuni temporale, ale trecutului, prezentului şi viitorului. Omul se instruieşte numai prin faptele sale, prin exteriorizarea vieţii sale şi prin efectele pe care le produce asupra celorlalţi. El nu învaţă să se cunoască decât pe calea ocolită a înţelegerii, care este, dintotdeauna, o interpretare. Singura diferenţă cu adevărat semnificativă între interpretarea psihologică şi interpretarea exegetică ţine de faptul că obiectivările vieţii tind să se depună şi să se sedimenteze într-o experienţă durabilă, care ia toate aparenţele spiritului obiectiv hegelian. Dacă eu pot înţelege lumile dispărute, este pentru că fiecare societate şi-a creat propriile ei organe de înţelegere, creând lumi sociale şi culturale în care se înţelege. Istoria universală devine astfel însuşi câmpul hermeneutic. A mă înţelege înseamnă a face cel mai mare ocol, acela al marii memorii care reţine ceea ce a devenit semnificativ pentru ansamblul oamenilor. Hermeneutica înseamnă accederea individului la cunoaşterea istoriei universale, înseamnă universalizarea individului. ^.Opera lui Dilthey pune în lumină, şi mai mult decât cea a lui Schleiermacher, aporia centrală a unei hermeneutici care subordonează înţelegerea textului legii înţelegerii unui altcineva care se exprimă în el. Dacă întreprinderea rămâne psihologică în fond, este pentru că fixează drept ţintă ultimă pentru interpretare nu *ceea ce* spune un text, ci pe *cel care* se exprimă în eliAstfel, obiectul hermeneuticii este mereu deviat de la text, de la sensul şi referinţa sa, spre faptul trăit care se exprimă în el. Hans Georg Gadamer a exprimat bine acest conflict latent din opera lui

Dilthey': conflictul se manifestă, în cele din urmă, între o filosofie a vieţii, cu iraţionalismul ei profund, şi o filosofie a sensului, care are aceleaşi pretenţii ca şi filosofia hegeliană a spiritului obiectiv. Dilthey a transformat această dificultate în axiomă: viaţa cuprinde în sine însăşi puterea de a se depăşi în semnificaţiile sale[2]. Sau, cum spune Gadamer: v „Viaţa îşi face propria exegeză: are ea însăşi o structură hermeneutică[3]." Rămâne însă de neînţeles faptul că această hermeneutică a vieţii este o istorie. Trecerea de la înţelegerea psihologică la înţelegerea istorică presupune într-adevăr că înlănţuirea operelor vieţii nu mai este trăită şi resimţită de nimeni. Tocmai aici rezidă obiectivitatea ei. De aceea, ne putem întreba dacă, pentru a gândi obiectivările vieţii şi a le trata ca pe nişte date, n-a trebuit ca între'g idealismul speculativ să fie situat, la rădăcina însăşi a vieţii, adică, la urma urmelor, ca viaţa însăşi să fie gândită ca spirit *(Geist).* Altminteri, cum să înţelegem faptul că viaţa se exprimă în modul cel mai complet, obiectivându-se cel mai deplin, în artă, în'religie şi în filosofie?

Nu se întîmplă, oare, acest lucru pentru că spiritul este aici la el acasă? Nu înseamnă asta, totodată, a mărturisi că hermeneutica nu este posibilă ca filosofie raţională decât prin împrumuturile pe care le face de la Conceptul hegelian? Se poate spune atunci despre viaţă ceea ce Hegel spune despre spirit: *viaţa înţelege aici viaţa.* Rămâne adevărat totuşi faptul că Dilthey a văzut nodul central al problemei: anume că viaţa nu înţelege viaţa decât prin mijlocirea unităţilor de sens care se înalţă deasupra fluxului istoric. Dilthey a văzut aici un mod de depăşire a finitudinii fără să treacă superficial peste ea, fără cunoaştere absolută, care este chiar interpretarea. Prin aceasta, el indică direcţia în care istoricismul ar putea fi învins prin sine însuşi, fără a invoca nici o coincidenţă triumfătoare cu vreo cunoaştere absolută; dar, pentru a continua această descoperire, va trebui ca soarta hermeneuticii să nu mai fie legată de noţiunea pur psiholo'gică de transfer într-o viaţă psihică străină şi ca textul să nu mai fie desfăşurat spre autorul său, ci către sensul lui imanent şi spre acel soi de lume pe care el o deschide şi o descoperă.

[1] H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode,* op. cit., p. 205-208.

[2] Cf. F. Mussncr, *Histoire de l'hermeneutique de Schleiermacher ã nosjours,* trad. fr. de T. Nieberding şi M. Massart, Paris, 1972, p. 27-30.

[3] H. G. Gadamer, *op. cit.,* p. 213.

II. DE LA EPISTEMOLOGIE LA ONTOLOGIE

Dincolo de Dilthey, pasul hotărâtor n-a constat într-o perfecţionare a epistemologiei ştiinţelor spiritului, ci într-o punere sub semnul întrebării a postulatului ei fundamental, anume că aceste ştiinţe pot rivaliza' cu ştiinţele naturii, folosindu-se de armele unei metodologii care le-ar aparţine. Această presupoziţie, dominantă în opera lui Dilthey, implică faptul că hermeneutica este o varietate de *teorie a cunoaşterii* şi că disputa dintre explicaţie şi înţelegere poate fi menţinută în limitele acelui *Methodenstreit,* drag neokantienilor. Tocmai această presupoziţia a unei hermeneutici înţelese ca epistemologie este pusă în discuţie în mod esenţial de Martin Heidegger şi, pe urmele sale, de Hans Georg Gadamer. Contribuţia lor nu poate fi deci situată pur şi simplu în prelungirea întreprinderii lui Dilthey; ea trebuie să ne apară mai degrabă ca o încercare de a săpa sub întreprinderea epistemologică însăşi, ca să i se pună în lumină condiţiile cu adevărat ontologice. Dacă primul traseu, de la hermeneuticile regionale la hermeneutica generală, a putut fi aşezat sub semnul revoluţiei coperniciene, cel de al doilea traseu, pe care îl începem acum, ar trebui să-1 situăm sub semnul unei a doua răsturnări coperniciene, care ar repune problemele de metodă sub controlul unei ontologii prealabile. Nu trebuie să aşteptăm, aşadar, nici de la Heidegger nici de la Gadamer, vreo perfecţionare a problematicii metodologice suscitate de exegeza textelor sacre sau profane, de filologie, de teoria *(* istoriei ori de teoria culturii. în schimb, se iveşte o întrebare nouă; în loc să întrebăm: cum ştim?, vom întreba: care este modul de existenţă al acelei fiinţe care nu există decât înţelegând?

1. *Martin Heidegger* . ~ ,

Problema acelei *Auslegung (explicitare,* sau *interpretare)* coincide atât de puţin cu cea a exegezei, încât este asociată, încă din introducerea la *Sein und Zeit,* problemei uitate a fiinţei[1]; faptul despre care punem

[1] M. Heidegger, *Sein und Zeit,* I, *op. cit.,* p. 15, |*9sq.* Referinţele se raportează la traducerea franceză a lui A. de Waelhens şi W. Biemel, care semnalează pe margine paginaţia originalului german.

întrebări este problema *sensului* existenţei. însă, în această întrebare, suntem călăuziţi chiar de ceea ce este căutat; teoria cunoaşterii este de la început răsturnată printr-o interogaţie care o precede şi care priveşte felul în care o fiinţă întîlneşte fiinţa, chiar înainte de a şi-o opune ca pe un obiect situat în faţa unui subiect. Chiar dacă *Sein und Zeit* pune accentul pe *Dasein, fiinţa-aici, care suntem noi,* mai mult decât o va face opera ulterioară a lui Heidegger, acest *Dasein* nu e un subiect pentru care există un obiect, ci o fiinţă în fiinţă. *Dasein* desemnează *locul* în care se iveşte întrebarea despre fiinţă, locul manifestării; centralitatea *Dasein-ului* este numai aceea a unei fiinţe care înţelege fiinţa. Faptul de a avea o*preînţelegere* ontologică a fiinţei ţine de chiar structura sa de fiinţă. în consecinţă, a arăta această constituţie a *Dasein-ului* nu înseamnă câtuşi de puţin „a întemeia prin derivare", ca în metodologia ştiinţelor umaniste, ci a „elibera fundamentul prin arătare" (§ 3, p. *24sq.).* Este creată astfel o opoziţie între întemeierea ontologică, în sensul despre care tocmai am vorbit, şi întemeierea epistemologică. Am avea de-a face

doar cu o chestiune epistemologică dacă problema ar fi aceea a conceptelor de bază care guvernează regiuni de obiecte particulare, regiu-nea-natură, regiunea-viaţă, regiunea-limbaj, regiunea-istorie. Desigur, ştiinţa însăşi procedează la o asemenea explicitare a conceptelor sale fundamentale, îndeosebi atunci când se iveşte o criză *a fundamentelor*. Dar sarcina filosofică a întemeierii este altceva: ea urmăreşte să desprindă conceptele fundamentale care „determină înţelegerea prealabilă a regiunii oferind baza tuturor obiectelor tematice ale unei ştiinţe şi care orientează astfel orice cercetare pozitivă" (p.26). Miza filosofiei herme-neutice va fi deci „explicitarea acestei fiinţări în privinţa constituţiei sale de fiinţă" *(ibid.);* această explicitare nu va adăuga nimic la metodologia ştiinţelor spiritului; ea va săpa, mai degrabă, sub această metodologie, pentru a-i dezvălui temeliile: „Astfel, în istorie (...) ceea ce este prim din unghi filosofic nu e nici teoria formării conceptelor ce ţin de domeniul istoric, nici teoria cunoaşterii istorice, nici chiar teoria istoriei ca obiect de ştiinţă istorică, ci interpretarea fiinţării istorice propriu-zise în ce priveşte istoricitatea sa" (7/u'<i ^Hermeneutica nu este o reflecţie asupra ştiinţelor spiritului, ci o explicitare a solului ontologic pe care se pot edifica aceste ştiinţe.^De unde fraza-cheie pentru noi: „Tocmai în hermeneutica astfel înţeleasă se înrădăcinează ceea ce trebuie

să numim «hermeneutică» într-un sens derivat: metodologia ştiinţelor istorice ale spiritului" (p.56).

Această primă răsturnare operată de *Sein und Zeit* atrage după sine o a doua. La Dilthey, chestiunea înţelegerii era legată de problema celuilalt; posibilitatea de a ajunge prin transfer la un psihism străin domina toate ştiinţele spiritului, de la psihologie la istorie.Or, este cu totul remarcabil faptul că, în *Sein und Zeit,* chestiunea înţelegerii este în întregime desprinsă de problema comunicării cu celălalt. Există într-adevăr un capitol care se numeşte *Mitsein - afi-cu;* dar nu în acest capitol se află chestiunea înţelegerii, cum ne-am aştepta într-o linie diltheyană. Fundamentele problemei ontologice sunt de căutat în zona raportului fiinţei cu lumea şi nu în cea a relaţiei cu un altul; raportul cu situaţia mea, înţelegerea fundamentală a poziţiei mele în fiinţă sunt cele în care este implicată, principial, înţelegerea. Or, nu e lipsit de interes să reamintim motivele pentru care Dilthey proceda aşa; el stabilea problematica ştiinţelor spiritului pornind de la un argument kantian: cunoaşterea lucrurilor, spunea el, se deschide spre un necunoscut, lucrul însuşi; în schimb, în cazul psihismului, nu există lucru în sine; ceea ce este celălalt, suntem noi înşine. Cunoşterea psihismului are deci un avantaj de netăgăduit asupra cunoaşterii naturii. Heidegger, care 1-a citit pe Nietzsche, nu mai are această inocenţă; el ştie că celălalt, la fel ca şi eu însumi, îmi este mai necunoscut decât poate fi orice fenomen din natură. Disimularea este aici, fără îndoială, chiar mai densă decât oriunde. Dacă există vreo regiune a fiinţei unde domneşte inautenticitatea, aceasta se află în raportul fiecăruia cu oricare *altul* posibil; de aceea, marele capitol despre *afi-cu* este o dezbatere cu impersonalul *se,* ca focar şi loc privilegiat al disimulării. Nu este deci de mirare că nu cu o reflecţie privitoare la *afi-cu* poate începe ontologia înţelegerii, ci cu una asupra lui *afi-în.* Nu a fi-cu un altul care mi-ar dubla subiectivitatea, ci a-fi-în-lume. Această deplasare a locului filosofic este la fel de importantă ca şi transferul problemei metodologice asupra problemei existenţiale. Problema *lume* ia locul problemei *celălalt. Mundaneizând* astfel înţelegerea, Heidegger o *depsihologizează.*

Această deplasare a fost complet necunoscută în aşa-numitele interpretări existenţialiste ale lui Heidegger; analizele dedicate grijii, angoasei, fiinţei-pentru-moarte, au fost interpretate în sensul unei psiho-

logii existenţiale rafinate, aplicată unor stări sufleteşti rare. Nu s-a remarcat îndeajuns că aceste analize ţin de o meditaţie asupra *munda-neităţii lumii* şi că urmăresc în esenţă să dărâme pretenţia subiectului cunoscător de a se da drept măsură a obiectivităţii. Ceea ce trebuie recucerit împotriva acestei pretenţii a subiectului este tocmai condiţia de *locuitor* al acestei lumi, condiţie cu începere de la care există situare, înţelegere, interpretare. Tocmai de aceea teoria înţelegerii trebuie să fie precedată de recunoaşterea relaţiei de înrădăcinare ce asigură ancorarea întregului sistem lingvistic, şi deci a cărţilor şi textelor, în ceva care nu este, în chip primordial, un fenomen de articulare în discurs. întâi de toate trebuie să *te găseşti* (bine sau rău), să te găseşti *aici* şi să te *simţi* (într-un fel anume), înainte chiar de a te orienta; dacă *Sein und Zeit* exploatează în profunzime anumite sentimente precum teama şi angoasa, nu e pentru *a*

face existenţialism, ci pentru a descoperi, datorită acestor experienţe revelatoare, o legătură cu realul, mai fundamentală decât raportul subiect-obiect; prin cunoaştere, noi punem obiectul în faţa noastră; sentimentul situării precede acest faţă-în-faţă, orînduindu-ne într-o lume.
Vine apoi înţelegerea.Dar ea nu este încă un fapt de limbaj, de scriere sau de text. înţelegerea trebuie şi ea mai întîi descrisă, nu în termeni de discurs, ci de „putinţă-de-a-fi". Prima funcţie a înţelegerii este aceea de a ne orienta într-o situaţie. înţelegerea nu se adresează, aşadar, surprinderii unui fapt, ci sesizării unei posibilităţi de a fi. Va trebui să nu pierdem din vedere acest aspect atunci când vom trage consecinţele metodologice ale acestei analize: a înţelege un text, vom spune noi, nu înseamnă a găsi un înţeles inert care ar fi cuprins în el, ci a desfăşura posibilitatea de existenţă indicată de text; vom fi credincioşi, în felul acesta, înţelegerii heideggeriene, care este esenţialmente o *proiectare* sau, într-un mod mai dialectic şi mai paradoxal, *oproiectare* într-o *existenţă-aruncată* prealabilă. Şi aici, tonul *existenţialist* e înşelător. Un mic cuvânt îl desparte pe Heidegger de Sartre: *dintot-deauna deja (toujours deja):* „Acest proiect nu are nici o legătură cu un plan de conduită pe care fiinţa-aici l-ar fi inventat şi conform căruia şi-ar construi fiinţarea: în calitatea sa de fiinţă-aici, ea este dintotdeauna deja proiectată şi rămâne în proiect atâta timp cât există" (p. 181). Ceea ce interesează aici nu este momentul existenţial al responsabilităţii sau

al liberei-alegeri, ci structura de fiinţă pornind de la care există o problemă de alegere. *Sau... sau...* nu e primar, ci derivat din structura *proiect-aruncat-u|ui (projet-jete).*
Aşadar, momentul ontologic care-1 interesează pe exeget nu vine decât în poziţia a treia din triada situaţie-înţelegere-interpretare. Dar, înaintea exegezei textelor, vine exegeza lucrurilor. într-adevăr, interpretarea este mai întâi o explicitare, o *dezvoltare* a înţelegerii, dezvoltare care „n-o transformă în altceva, ci o face să devină ea însăşi" (p. 185). Orice întoarcere la teoria cunoaşterii e astfel prevenită; ceea ce e expli-citat este acel *ca (als)* care se leagă de articulaţiile experienţei; dar „enunţarea nu face să apară „ *ca* "-ui, ci doar îi dă o expresie" (p. 186).
Dar, dacă Analitica£>ase/«-ului nu vizează în mod expres problemele exegezei, ea dă în schimb un sens la ceea ce poate părea un eşec în planul epistemologic, legând acest eşec aparent de o structură ontologică de nedepăşit. Este eşecul enunţat foarte adesea în termenii *cercului hermeneutic.* S-a remarcat de mai multe ori că în ştiinţele spiritului subiectul şi obiectul se implică reciproc. Subiectul se aduce pe sine însuşi în cunoaşterea obiectului şi e determinat, în schimb, în dispoziţia lui cea mai subiectivă, de priza pe care obiectul o are asupra subiectului, chiar înainte ca acesta să înceapă să-1 cunoască; enunţat în terminologia subiectului şi a obiectului, cercul hermeneutic apare inevitabil ca un cerc vicios. Funcţia unei ontologii fundamentale este atunci de a scoate la iveală structura care apare în planul metodologic sub aparenţele cercului; această structură e cea pe care Heidegger o numeşte*pre-înţelegere;* neam înşela însă total dacă am continua să descriem preînţelegerea în termenii teoriei cunoaşterii, adică, încă o dată, în categoriile subiectului şi obiectului; raporturile de familiaritate pe care le putem avea, de exemplu, cu o lume de instrumente, pot să ne ofere o primă idee despre ceea ce poate însemna experienţa acumulată în prealabil, de la care mă îndrept spre o nouă întrebuinţare a lucrurilor; acest caracter de anticipare aparţine modului de a fi al oricărei fiinţe care înţelege istoriceşte; trebuie deci să înţelegem în termenii Analiticii *Dasein-u|ui* această propoziţie: „Explicitarea a ceva, ca fiind una sau alta, se bazează deci în mod esenţial pe o experienţă acumulată, o vedere prealabilă şi o anticipare" (p. 187). Rolul presupoziţiilor în exegeza textuală nu mai este atunci decât un caz particular al acestei legi generale a interpretării. Transpusă în teoria

cunoaşterii şi măsurată cu pretenţia de obiectivitate, preînţelegerea primeşte calificarea peiorativă de prejudecată; pentru ontologia fundamentală, dimpotrivă, prejudecata nu este înţeleasă decât pornind de la structura de anticipare a înţelegerii. Faimosul cerc hermeneutic nu este, în consecinţă, decât umbra peoiectată pe planul metodologic de această structură de anticipare. Oricine a înţeles acest lucru ştie, de-atunci înainte, că „elementul hotărâtor nu este să ieşi din cerc, ci să pătrunzi în el în mod corect" (p. 190).
Cum se va fi remarcat, ponderea principală a acestei meditaţii nu priveşte discursul şi, încă mai puţin, scrisul. Filosofia lui Heidegger -cel puţin cea *din Sein undZeit* -este atât de puţin o filosofie a limbajului, încât problema limbajului nu e introdusă decât după cele

ale situaţiei, înţelegerii şi interpretării. în epoca *lui Sein undZeit,* limbajul rămâne o articulare secundă, articularea explicitării în *enunţuri (Aussage,* § 33, p. |*9*|*sq.).* Dar filiaţia enunţului pornind de la înţelegere şi de la expli-citare ne pregăteşte să spunem că funcţia sa dintâi nu e comunicarea către celălalt, nici chiar atribuirea de predicate unor subiecte logice, ci *punerea în valoare, arătarea, manifestarea* (p. 192). Această funcţie supremă a limbajului nu face decât să reamintească filiaţia acestuia pornind de la structuri ontologice care-1 preced: „Faptul că limbajul nu devine decât în acest moment o temă a cercetării noastre, spune Heidegger în paragraful 34, trebuie să indice că acest fenomen îşi are rădăcinile în constituţia existenţială a deschiderii *Dasein-ului"* (p. 199). Iar mai departe: „Discursul este articularea a ceea ce este înţelegere" *(ibid.).* Trebuie deci să resituăm discursul în structurile fiinţei, şi nu pe acestea în discurs: „ Discursul este articularea «semnficantă» a structurii comprehensibile a fiinţei-în-lume" (p. 200).

în această ultimă observaţie e schiţată trecerea la cea de a doua filosofie a lui Heidegger, care va ignora *Dasein-u*| şi va porni direct de la puterea de manifestare a limbajului. Dar, încă din *Sein und Zeit, rostirea (reden)* pare superioară *vorbirii (sprechen). Rostirea* desemnează constituţia existenţială iar *vorbirea* aspectul ei mundan, ce cade în empirie. De aceea, prima determinare *prostirii (dire)* nu este *vorbirea (parler),* ci perechea *ascultare - tăcere.* Şi aici Heidegger ia în răspăr maniera obişnuită, şi chiar lingvistică, de a situa în primă poziţie operaţia de a vorbi (locuţie, interlocuţie). A înţelege înseamnă a asculta. Altfel

spus, prima mea legătură cu cuvântul nu e faptul că îl produc, ci că îl receptez. „Auzul este constitutiv pentru discurs" (p.201). Această prioritate a *ascultării* marchează relaţia fundamentală dintre cuvânt şi deschiderea către lume sau către celălalt. Consecinţele metodologice sunt foarte însemnate: lingvistica, semiologia, filosofia limbajului se menţin inevitabil la nivelul vorbirii şi nu-1 ating pe cel al rostirii. în acest sens, filosofia fundamentală nu îmbunătăţeşte mai mult lingvistica decât adaugă exegezei. în timp ce vorbirea trimite la omul vorbitor, rostirea trimite la lucrurile spuse.

Odată ajuns în acest punct, mi se va pune întrebarea: de ce să nu mă opresc aici şi să mă proclam doar haideggerian? Unde e faimoasa aporie anunţată? N-a fost eliminată aporia diltheyană dintr-o teorie a înţelegerii, condamnată rând pe rând să se opună explicaţiei naturaliste şi să rivalizeze cu ea în obiectivitate şi ştiinţificitate? N-am depăşit-o noi subordonând ontologiei epistemologia? După părerea mea, aporia nu e rezolvată, ci doar transportată altundeva şi, tocmai prin aceasta, agravată; ea nu se mai află *în* epistemologie între două modalităţi ale cunoaşterii, ci se află *între* ontologia şi epistemologia luată în bloc. O dată cu filosofia heideggeriană, nu încetăm să practicăm mişcarea de întoarcere la temelii, dar devenim incapabili să purcedem la mişcarea de întoarcere care, de la ontologia fundamentală, ne-ar readuce la problema cu adevărat epistemologică a statutului ştiinţelor spiritului. Or, o filosofie care rupe dialogul cu ştiinţele nu se mai adresează decât sieşi. Mai mult, numai pe traseul de întoarcere se adevereşte pretenţia de a considera chestiunile, de exegeză şi, în general, de critică istorică, drept nişte chestiuni *derivate.* Atâta vreme cât nu s-a procedat în mod efectiv la această derivare, însăşi depăşirea spre chestiunile privind întemeierea rămâne problematică. N-am învăţat, oare, de la Platon că dialectica ascendentă e cea mai uşoară şi că adevăratul filosof se arată pe traiectul dialecticii descendente? Pentru mine, problema care rămâne nerezolvată la Heidegger este aceasta: *cum să dăm seama despre o chestiune* critică *în general în cadrul unei hermeneutici fundamentale?* Şi totuşi, tocmai pe acest traiect de întoarcere s-ar putea dovedi şi adeveri afirmaţia că cercul hermeneutic, în sensul dat de exegeţi, este *întemeiat* pe structura de anticipare a înţelegerii în planul ontologic fundamental. Dar hermeneutica ontologică pare incapabilă, din motive structurale, să desfăşoare această

problematică a întoarcerii. La Heidegger însuşi, chestiunea e abandonată de îndată ce e pusă. în *Sein undZeit,* citim următoarele: „Cercul caracteristic înţelegerii (...) ascunde în el o posibilitate autentică a cunoaşterii celei mai originare; n-o sesizăm în mod corect decât dacă explicitarea îşi propune ca sarcină primă, permanentă şi ultimă, de a nu permite să-i fie impuse cunoştinţele dobândite şi vederile sale prealabile, anticipările sale, de către cine ştie ce fantezii şi noţiuni populare, ci să-şi asigure tema ştiinţifică prin dezvoltarea anticipărilor sale conform lucrurilor înseşi" (p. 190).

Iată deci că e stabilită în principiu deosebirea dintre anticiparea conform lucrurilor înseşi şi o anticipare care ar proveni doar din fanteziile *(Einfälle)* şi din noţiunile populare *(Volksbegriffe).* Dar cum să mergem mai departe, de vreme ce se declară, îndată după aceea, că „presupoziţiile ontologice ale oricărei cunoaşteri istorice transcend în mod esenţial ideea de rigoare proprie ştiinţelor exacte" (p. 19o) şi se eludează problema rigorii proprii ştiinţelor istorice înseşi? Preocuparea de a înrădăcina cercul mai adânc decât orice epistemologie împiedică *repetarea întrebării epistemologice după ontologie.*

2. Hans Georg Gadamer

Această aporie devine problema centrală a filosofiei hermeneutice a lui Hans Georg Gadamer în *Wahrheit und Methode.* Filosoful de la Heidelberg îşi propune în mod expres să reînsufleţească dezbaterea ştiinţelor spiritului pornind de la ontologia heideggeriană şi, mai exact, de la reorientarea ei din ultimele opere de poetică filosofică. Experienţa nucleară în jurul căreia se organizează întreaga operă şi pornind de la care hermeneutica îşi formulează revendicarea de universalitate, este aceea a scandalului pe care-1 constituie, la scara conştiinţei moderne, genul de *distanţare alienantă (Verfremdung)* care îi pare a fi presupoziţia acestor ştiinţe. înstrăinarea este într-adevăr mult mai mult decât un sentiment ori o stare de spirit; este presupoziţia ontologică ce susţine comportamentul obiectiv al ştiinţelor umaniste. Metodologia, acestor ştiinţe implică, după părerea sa, în mod'inevitabil,, o distanţate care exprimă, la rândul ei, distrugerea raportului primordial de apartenenţă *(Zugehorichkeit)*, fără de care n-ar exista o relaţie cu istoricul ca atare.

90

Această dezbatere dintre distanţarea alienantă şi experienţa apartenenţei * este urmărită de Gadamer în cele trei sfere între care se repartizează experienţa hermeneutică: sfera estetică, sfera istorică, sfera limbajului. în sfera estetică, experienţa de a fi impresionat de obiect precede şi face posibilă exercitarea critică a judecăţii, pe care Kant o teoretizase sub titlul *de Judecată de gust*[f]*.* în sfera istorică, conştiinţa de a fi susţinut de nişte tradiţii care mă preced este cea care face posibilă orice exercitare a unei metodologii istorice la nivelul ştiinţelor umaniste şi sociale. în sfârşit, în sfera limbjiului^care le traversează, într-un fel, pe celelalte două, coapartenenţa la lucrurile rostite de marile voci ale creatorilor de discurs precede şi face posibilă orice tratare ştiinţifică a limbajului ca instrument disponibil şi orice pretenţie de a domina prin tehnici obiective structurile textului culturii noastre. Astfel, o singură şi aceeaşi teză străbate cele trei părţi ale lucrării *Wahrheit und Methode.*

Filosofia lui Gadamer exprimă, aşadar, sinteza celor două mişcări pe care le-am descris mai sus, a hermeneuticilor regionale spre hermeneutica generală, de la epistemologia ştiinţelor spiritului la ontologie. Expresia *experienţă hermeneutică* exprimă bine acest caracter sintetic. Dar, în afară de aceasta, Gadamer marchează, faţă de Heidegger, începutul unei mişcări de întoarcere a ontologiei spre problemele epistemologice. Sub acest unghi o să vorbesc aici despre el. Chiar titlul lucrării confruntă conceptul heideggerian de adevăr cu conceptul diltheyan de metodă. Problema e atunci de a şti în ce măsură merită lucrarea să se numească *Adevăr ŞI Metodă,* şi dacă n-ar trebui intitulată mai curând *Adevăr SAU Metodă.* Dacă, într-adevăr, Heidegger putea să eludeze dezbaterea cu ştiinţele umaniste printr-o mişcare suverană de depăşire, Gadamer, dimpotrivă, nu poate decât să se afunde într-o dezbatere tot mai dură, tocmai pentru că ia în serios problema lui Dilthey. Secţiunea consacrată conştiinţei istorice este, în această privinţă, cu totul semnificativă. Lungul parcurs istoric pe care Gadamer şi-1 impune înainte de a-şi expune propriile idei dovedeşte că filosofia hermeneutică trebuie să recapituleze mai întâi lupta filosofiei romantice împotriva *Aujklărung*-ului, a lui Dilthey contra pozitivismului, a lui Heidegger contra neo-kantismului.

[1] Cf. E. Kant, *Critique de lafaculte de juger* (1790), trad. fr. de A. Philonenko, Paris, Vrin, 1968.

91

Fără îndoială, intenţia declarată a lui Gadamer e de a nu recădea pe făgaşul romantismului; acesta, declară Gadamer, n-a operat decât o răsturnare a tezelor *Aufklărung-ului,* fără a reuşi să deplaseze problematica însăşi şi să schimbe terenul dezbaterii. Aşa se face că filosofia romantică se străduieşte să reabiliteze prejudecata, care e o categorie a *Aufklărung-u||ii,* şi continuă să ţină de o filosofie critică, adică de o filosofie a judecăţii. Astfel, romantismul îşi duce lupta pe un teren definit de către adversar, şi anume rolul tradiţiei şi al autorităţii în interpretare. Se pune însă întrebarea

dacă hermeneutica lui Gadamer a depăşit cu adevărat punctul de plecare romantic al hermeneuticii şi dacă afirmaţia sa că fiinţa numită om îşi găseşte finitudinea în faptul că se află de la început în sânul tradiţiilor scapă jocului de răsturnări în care el vede că s-a închis romantismul filosofic în faţa pretenţiilor oricărei filosofii critice.
Lui Dilthey i se reproşează că a rămas prizonierul unui conflict dintre două metodologii şi că „n-a ştiut să se elibereze de teoria tradiţională a cunoaşterii[1]" . Punctul său de plecare rămâne într-adevăr conştiinţa de sine, stăpână pe sine însăşi. Pentru Dilthey, subiectivitatea rămâne referinţa ultimă. O anumită reabilitare a prejudecăţii, a autorităţii, a tradiţiei, va fi deci îndreptată împotriva dominaţiei subiectivităţii şi interiorităţii, adică împotriva criteriilor filosofiei reflexive. Această polemică antireflexivă va contribui chiar la a da acestei pledoarii aparenţa unei întoarceri la o poziţie precritică. Oricât de provocantă - ca să nu spun provocatoare - ar fi această pledoarie, ea ţine să recucerească dimensiunea istorică în detrimentul momentului reflexiv. Istoria mă precede şi-mi devansează reflecţia; eu îi aparţin istoriei înainte de a-mi aparţine. Dilthey n-a putut înţelege însă acest lucru, pentru că revoluţia sa a rămas epistemologică şi pentru că criteriul lui reflexiv este mai puternic decât conştiinţa sa istorică. în acest punct, Gadamer este, evident, moştenitorul lui Heidegger. De la el a primit convingerea că ceea ce se numeşte prejudecată exprimă structura de anticipare a experienţei umane. în consecinţă, interpretarea filologică trebuie să rămână un mod derivat al înţelegerii fundamentale.
Acest mănunchi de influenţe rând pe rând respinse şi asumate duce la o teorie a conştiinţei istorice care marchează culmea reflecţiei lui

[1] H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode, op. cit.,* p. 261.

Gadamer asupra întemeierii ştiinţelor spiritului. Reflecţia aceasta este pusă sub titlul *Wirkungsgeschichtliches Bewusstsein,* adică, cuvânt de cuvânt: *conştiinţa-istoriei-efectelor.* Această categorie nu mai ţine de metodologie, de ancheta istorică, ci de conştiinţa reflexivă a acestei metodologii. Este conştiinţa că suntem expuşi istoriei şi acţiunii sale în aşa fel încât nu putem obiectiva această acţiune asupra noastră, pentru, că face parte din fenomenul istoric însuşi. Citim în *Kleine Schriften:* „Prin aceasta vreau să spun întâi de toate că nu ne putem smulge din devenirea istorică, nu ne putem îndepărta de ea, pentru ca trecutul să fie pentru noi un obiect... Suntem mereu situaţi în istorie... Vreau să spun că conştiinţa noastră e determinată de o devenire istorică reală, astfel încât ea nu are libertatea de a se situa faţă de trecut. Vreau să spun, pe de altă parte, că e vorba, iarăşi şi iarăşi, de a conştientiza acţiunea care se exercită în felul acesta asupra noastră, astfel încât orice trecut a cărui experienţă o facem ne constrânge să ne-o asumăm în totalitate, să ne asumăm, oarecum, adevărul ei[1] ..." Pornind tocmai de la acest concept de eficienţă istorică, aş vrea să pun propria mea problemă: *cum se poate introduce o instanţă critică oarecare într-o conştiinţă a apartenenţei anume definită prin refuzul distanţării?* Acest lucru nu se poate face, după părerea mea, decât în măsura în care această conştiinţă istorică nu se mărgineşte să respingă distanţa, ci se străduieşte să şi-o asume. Hermeneutica lui Gadamer conţine, în această privinţă, o serie de sugestii decisive, care vor deveni punctul de plecare al propriei mele reflecţii (cf. articolul următor).
Mai întâi, în ciuda opoziţiei masive dintre apartenenţă şi distanţarea alienantă, conştiinţa istoriei eficiente cuprinde în sine însăşi un element de *distanţă.* Istoria efectelor este tocmai cea care se exercită cu condiţia distanţei istorice. Ea este proximitatea departelui sau, cu alte cuvinte, este eficacitatea în cadrul distanţei. Există deci un paradox al alterităţii, o tensiune între ceea ce este departe şi ceea ce este propriu, esenţială pentru conştientizarea istorică.
Un alt indiciu al dialecticii participării şi distanţării este oferit de conceptul *As,fuzionare a orizonturilor (Horizontverschmelzung)[1].* într-adevăr, după Gadamer, dacă condiţia finitudinii cunoaşterii istorice

[1] H. G. Gadamer, *Kleine Schriften,* I, *Philosophie, Hermeneutik,* Tiibingen, 1967, p. 158.
[2] H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode, op. cit.,* p. *2&9sq.,* 356, 375.

exclude orice rapidă privire de ansamblu, orice sinteză finală la modul hegelian, această fmitudine nu e de natură a mă închide într-un punct de vedere. Acolo unde există situaţie, există orizont susceptibil de a se îngusta ori de a se lărgi. îi datorăm lui Gadamer această idee foarte fecundă după care comunicarea la distanţă dintre două

conştiinţe situate în mod diferit se face datorită fuziunii orizonturilor lor, adică intersectării perspectivelor lor asupra departelui şi deschisului. încă o dată, este presupus un factor de distanţare între apropiat, depărtat şi deschis. Acest concept semnifică faptul că nu trăim nici în orizonturi închise, nici într-un orizont unic. în măsura în care fuzionarea orizonturilor exclude ideea unei cunoaşteri totale şi unice, acest concept implică tensiunea dintre ceea ce este propriu şi ceea ce este străin, dintre apropiat şi depărtat; jocul diferenţei este astfel inclus în punerea în comun. în sfârşit, indicaţia cea mai precisă în favoarea unei interpretări mai puţin negative a distanţării alienante este conţinută în filosofia limbajului, cu care se încheie lucrarea. Caracterul universal *linguistic (langagier)* al experienţei umane - prin acest cuvânt poate fi tradusă, în mod mai mult sau mai puţin fericit acea *Sprachlichkeit* a lui Gadamer - semnifică faptul că apartenenţa mea la una sau mai multe tradiţii trece prin interpretarea semnelor, a operelor, a textelor în care moştenirile culturale s-au înscris, oferindu-se descifrării noastre. Desigur, întreaga meditaţie a lui Gadamer asupra limbajului e întoarsă împotriva reducerii lumii semnelor la nişte instrumente pe care le-am putea manipula după plac. Toată partea a treia din *Wahrheit und Methode* este o apologie pasionată a *dialogului care suntem* şi a înţelegerii prealabile care ne susţine. Dar experienţa limbajului nu-şi exercită funcţia mediatoare decât pentru că interlocutorii dialogului se estompează, şi unul şi celălalt, în faţa lucrurilor rostite care conduc, oarecum, dialogul. Or, când este, oare, mai vizibilă această dominaţie a lucrului spus asupra interlocutorilor, decât atunci când acea *Sprachlichkeit* devine *Schriftlichkeit,* cu alte cuvinte atunci când medierea prin limbaj devine mediere prin text? Ceea ce ne face atunci să comunicăm în cadrul distanţei este *lucrul textului,* care nu-i mai aparţine nici autorului, nici cititorului său.
Această ultimă expresie, *lucrul textului,* mă conduce în pragul propriei mele reflecţii; este pragul pe care-1 trec în studiul următor.

Funcţia hermeneutică a distanţării

în articolul precedent am descris, în esenţă, fundalul pe care încerc, pe cont propriu, să elaborez problema hermeneutică într-o manieră care să fie semnificativă pentru dialogul dintre hermeneutică şi disciplinele semiologice şi exegetice. Această descriere ne-a condus la o antinomie care mi s-a părut a fi resortul esenţial al operei lui Gadamer, adică opoziţia dintre distanţarea alienantă şi apartenenţă. Opoziţia aceasta este o antinomia pentru că ea suscită o alternativă de nesusţinut: am spus că, pe de o parte, distanţarea alienantă este atitudinea începând de la care devine posibilă obiectivarea ce domină în ştiinţele spiritului, adică în ştiinţele umaniste; însă această distanţare, care condiţionează statutul ştiinţific al ştiinţelor, este în acelaşi timp decăderea ce ruinează raportul fundamental şi primordial care ne face să aparţinem şi să participăm la realitatea istorică pe care pretindem s-o ridicăm la rangul de obiect. De unde alternativa, subiacentă chiar în titlul operei lui Gadamer, *Adevăr şi Metodă*[1]*:* ori practicăm atitudinea metodologică, dar pierdem densitatea ontologică a realităţii studiate, ori practicăm atitudinea privitoare la adevăr, dar atunci trebuie să renunţăm la obiectivitatea ştiinţelor umaniste.
Propria mea reflecţie provine dintr-un refuz al acestei alternative şi dintr-o încercare de a o depăşi. Această încercare îşi găseşte prima expresie în alegerea unei problematici dominante care-mi pare că se sustrage prin însăşi natura ei alternativei dintre distanţarea alienantă şi parti-

[1] H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode, op.*

ciparea prin apartenenţă. Această problematică dominantă e cea a textului, prin care, într-adevăr, este reintrodusă o noţiune pozitivă şi, dacă pot spune aşa, producătoare a distanţei; pentru mine, textul este mult mai mult decât un caz particular de comunicare între oameni, el este paradigma distanţării în comunicare; ca atare, el dezvăluie o caracteristică fundamentală a înseşi istoricităţii experienţei umane, şi anume faptul că e o comunicare în şi prin distanţă.
în cele ce urmează vom elabora o noţiune de text tocmai din perspectiva a ceea ce dezvăluie ea, anume funcţia pozitivă şi productivă a distanţării în centrul istoricităţii experienţei umane.
Propun ca această problematică să fie organizată în jurul a cinci teme: *1)* efectuarea limbajului ca *discurs; 2)* efectuarea discursului ca *operă structurată;* 3) relaţia dintre *vorbire şi scriere* în discurs şi în operele de discurs; *4)* opera de discurs *caproiectare a unei lumi; 5)* discursul şi opera de discurs ca *mediere a înţelegerii de sine.* Toate aceste trăsături, luate împreună, constituie criteriile textualităţii.
Se va remarca imediat că problema scrisului, chiar dacă e aşezată în centrul acestei reţele de criterii, nu constituie câtuşi de puţin problematica unică a textului. Textul şi scrisul nu pot fi deci pur şi simplu identificate. Şi aceasta, din mai multe motive: mai întîi, nu scrierea ca atare e cea care suscită o problemă hermeneutică, ci dialectica vorbirii şi scrierii; apoi, această dialectică se construieşte pe o dialectică a distanţării mai primitivă decât opoziţia dintre scriere şi vorbire şi care aparţine deja discursului oral ca discurs; rădăcina tuturor acestor dialectici ulterioare trebuie aşadar căutată în discursul însuşi; în sfârşit, între efectuarea limbajului ca discurs şi dialectica vorbirii şi a scrierii a apărut ca necesară intercalarea unei noţiuni fundamentale, aceea a efectuării discursului ca operă structurată; mi s-a părut că obiectivarea limbajului în operele de discurs constituie condiţia cea mai apropiată de înregistrarea discursului în scris; literatura este alcătuită din opere scrise, deci în primul rând din opere. Dar nu numai atât: triada discurs-operă-scris nu constituie încă decât trepiedul care susţine problematica decisivă, aceea a proiectului unei lumi, pe care eu o numesc lumea operei, şi în care văd centrul de greutate al problemei hermeneutice. întreaga discuţie de până acum nu va servi decât la pregătirea deplasării problemei textului către cea a *lumii* pe care el o deschide. în consecinţă, problema înţelegerii

de sine, care, în hermeneutica romantică, ocupase avanscena, se vede trecută la sfârşit, ca factor terminal, şi nu ca factor introductiv sau, şi mai puţin, ca centru de greutate.

I. ACTUALIZAREA LIMBAJULUI CA DISCURS

Discursul, fie şi oral, prezintă o trăsătură absolut primordială de distanţare, care condiţionează posibilitatea tuturor celor pe care le vom cerceta mai târziu. Această trăsătură primordială a distanţării poate fi situată sub numele de dialectică a evenimentului şi semnificaţiei.
Pe de o parte, discursul se oferă ca eveniment: ceva se întâmplă atunci când cineva vorbeşte. Această noţiune de discurs ca eveniment se impune de îndată ce luăm în considerare trecerea de la o lingvistică a limbii sau a codului la o lingvistică a discursului sau a mesajului. Distincţia vine, cum se ştie, de la Ferdinand de Saussure[1] şi de la Louis Hjelmslev[2]. Cel dintâi distinge „limba" de „vorbire", al doilea „schema" de „folosire" *(usage).* Teoria discursului trage toate consecinţele epistemologice ale acestei dualităţi. în timp ce lingvistica structurală se limitează să pună între paranteze vorbirea şi uzajul, teoria discursului înlătură paranteza şi afirmă existenţa a două lingvistici, ce se bazează pe legi diferite. Lingvistul francez Emile Benveniste[3] a mers cel mai departe în această direcţie. După el, lingvistica discursului şi lingvistica limbii de construiesc pe unităţi diferite. Dacă „semnul" (fonologie şi lexical) este unitatea de bază a limbii, „fraza" este unitatea de bază a discursului. Lingvistica frazei e cea care susţine dialectica evenimentului şi a sensului, de la care porneşte teoria noastră despre text.
Ce înţelegem însă aici prin eveniment?
A spune că discursul este un eveniment înseamnă a spune, întâi de toate, că discursul e realizat temporal şi în prezent, pe când sistemul limbii este virtual şi în afara timpului; în acest sens, putem vorbi,

' F. de Saussure, *Cours de tinguistique generale,* ediţie critică de T. de Mauro, Paris, Payot, 1972, p. *'iosq.,* 112, 27.
[2] L. Hjelmslev, *Essais linguistiques,* Copenhaga, Cercul lingvistic din Copenhaga, 1959.
[3] E. Benveniste, *Problemes de Hnguistique generale,* Paris, Gallimard, 1966.

împreună cu Benveniste, despre „instanţa de discurs", pentru a desemna ivirea discursului însuşi ca eveniment. Pe lângă aceasta, în vreme ce limba nu are subiect, în sensul că întrebarea „cine vorbeşte?" nu are valoare la acest nivel, discursul trimite la locutorul său prin intermediul unui ansamblu complex de indicatori, cum ar fi pronumele personale; vom spune, în acest sens, că instanţa de discurs este auto-referenţială; caracterul de eveniment se leagă acum de persoana celui care vorbeşte; evenimentul constă în aceea că cineva vorbeşte, cineva se exprimă luând cuvântul. Discursul este eveniment şi într-un al treilea sens: în timp ce semnele limbajului trimit numai la alte semne în interiorul aceluiaşi sistem şi fac ca limba să fie lipsită de lume, în aceeaşi măsură în care este lipsită de timp şi de subiectivitate, discursul se rosteşte întotdeauna în legătură cu ceva: el se referă la o lume pe care pretinde că o descrie, o exprimă ori o reprezintă; în acest al treilea sens, evenimentul este venirea în limbaj a unei lumi cu ajutorul discursului. în sfârşit, în timp ce limba nu e decât o condiţie prealabilă a comunicării, căreia îi furnizează codurile, toate schimburile de mesaje se fac în discurs; în acest sens, doar discursul are, nu numai o lume, ci şi un altul, o altă persoană, un interlocutor căruia îi este adresat; în acest ultim sens, evenimentul este fenomenul temporal al schimbului, stabilirea dialogului care se poate lega, prelungi sau întrerupe. Toate aceste trăsături, luate împreună, constituie discursul ca eveniment. E remarcabil faptul că ele nu apar decât în mişcarea de efectuare a limbii în discurs, în actualizarea competenţei noastre lingvistice în performanţă.

Dar, acentuând astfel caracterul de eveniment al discursului, n-am pus în evidenţă decât unul dintre cei doi poli ai perechii care alcătuieşte discursul; trebuie să luminăm acum al doilea pol: cel al semnificaţiei; căci din tensiunea acestor doi poli iau naştere producerea discursului ca operă, dialectica vorbirii şi a scrierii, şi toate celelalte trăsături ale textului care vor îmbogăţi noţiunea de distanţare.

Pentru introducerea acestei dialectici a evenimentului şi a sensului, propun să spunem că, dacă orice discurs e efectuat ca eveniment, orice discurs este înţeles ca semnificaţie. Nu evenimentul, în măsura în care este fugitiv, vrem să-1 înţelegem, ci semnificaţia lui care rămâne. Punctul acesta cere cea mai deplină
clarificare: ar putea părea, într-adevăr, că revenim înapoi, de la lingvistica discursului, la cea a limbii. Nici vorbă de aşa ceva. Lingvistica discursului este cea în care evenimentul şi sensul se articulează între ele. Această articulare este nucleul oricărei probleme hermeneutice. Aşa cum limba, actualizându-se în discurs, se depăşeşte ca sistem şi se realizează ca eveniment, tot astfel, intrând în procesul înţelegerii, discursul se depăşeşte, ca eveniment, în semnificaţie. Această depăşire a evenimentului în semnificaţie este caracteristică discursului ca atare. Ea dovedeşte intenţionalitatea însăşi a limbajului, relaţia care există în cadrul lui, între noemă şi noeză. Dacă limbajul este *unmeinen,* o intenţie semnificantă, e astfel tocmai în virtutea acestei depăşiri a evenimentului în semnificaţie.

Distanţarea originară este deci distanţarea rostirii în ceea ce este rostit.

Dar ce este rostit? Ca să lămurească mai deplin această problemă, hermeneutica trebuie să facă apel nu numai la lingvistică - fie şi înţeleasă în sensul de lingvistică a discursului, în opoziţie cu lingvistica limbii, cum am făcut până aici -, ci şi la teoria acelui *Speech-Act,* aşa cum o găsim la Austin[1] şi Searle[2].

Actul de vorbire este alcătuit, după părerea acestor autori, dintr-o ierarhie de acte subordonate, distribuite pe trei nivele: 1) nivelul actului locuţionar sau prepoziţional: act *de* a rosti; 2) nivelul actului (sau al forţei) ilocuţionare: ceea ce facem *rostind;* 3) nivelul actului perlo-cuţionar: ceea ce *facem prin faptul* că vorbim. Dacă vă spun să închideţi uşa, fac trei lucruri: raportez predicatul de acţiune (a închide) la două argumente (dumneavoastră şi uşa); este actul rostirii. Dar eu vă spun acest lucru cu puterea unui ordin, şi nu a unei constatări sau a unei dorinţe ori promisiuni; acesta este actul ilocuţionar. în sfârşit, prin faptul că vă dau un ordin, pot să provoc anumite efecte, precum teama; ele fac din discurs un fel de stimul, care produce anumite rezultate; acesta este actul perlocuţionar.

[1] J. L. Austin, *How to do Things with Words,* Oxford, 1962; trad. fr. de G. Lane, *Quand dire, c'estfaire,* Paris, Ed. du Seuil, 1970.

[2] J. R. Searle, *Speech-Acts, An Essay in the Philosophy of Language,* Cambridge University Press, 1969; trad. fr. de H. Pauchard, *Les actes de langage. Essai de philosophie du langage,* Paris, Hermann, 1972.

Care sunt implicaţiile acestor distincţii pentru problema noastră, a exteriorizării intenţionale prin care evenimentul se depăşeşte în semnificaţie?
Actul locuţionar se exteriorizează în fraze, ca propoziţie. într-adevăr, o frază poate fi identificată sau re-identificată ca fiind *aceeaşi* frază tocmai ca propoziţie. O frază se prezintă astfel ca o e-nunţare *(Aus-sage),* susceptibilă de a fi transferată în altele, cu un sens sau altul. Ceea ce este identificat în felul acesta, este structura predicativă însăşi, aşa cum se vede din exemplul de mai sus; astfel, o frază de acţiune se lasă identificată prin predicatul ei specific (cutare acţiune) şi prin cele două argumente ale sale (agentul şi pacientul). Dar actul ilocuţionar poate fi exteriorizat şi datorită paradigmelor gramaticale (modurile: indicativ, imperativ etc.) şi altor proceduri care „marchează" puterea ilocuţionară a unei fraze şi permit astfel identificarea sau re-identificarea ei. E-adevărat că în discursul oral forţa ilocuţionară se lasă identificată deopotrivă prin mimică şi prin gesturi, ca şi prin trăsăturile propriu-zis lingvistice şi că, în discursul însuşi, aspectele cele mai puţin articulate, cele pe care le numim prozodie, furnizează indiciile cele mai convingătoare. Totuşi, mărcile propriu-zis sintactice constituie un sistem de înregistrare care face posibilă din principiu fixarea prin scriere a acestor mărci ale forţei ilocuţionare. Trebuie să admitem, totuşi, că actul perlocuţionar constituie aspectul cel mai puţin inscriptibil al discursului şi caracterizează cu precădere discursul oral. Dar acţiunea perlocuţionară este tocmai ceea ce, în discurs, este mai puţin discurs. Este discursul ca stimul. Aici discursul acţionează nu prin intermediul recunoaşterii intenţiei mele de către interlocutor, ci oarecum la modul energetic, prin influenţă directă asupra emoţiilor şi dispoziţiilor afective ale interlocutorului. Astfel, actul propoziţional, puterea ilocuţionară şi acţiunea perlocuţionară sunt apte, într-o ordine descrescândă, pentru exteriorizarea intenţională care face posibilă înregistrarea prin scris.
Tocmai de aceea este necesar să înţelegem prin semnificaţie a actului de discurs, sau *prinnoemă a rostirii,* nu numai corelatul frazei, în sensul îngust al actului propoziţional, ci şi pe cel al forţei ilocuţionare şi chiar al acţiunii perlocuţionare, în măsura în care cele trei aspecte ale actului de discurs sunt codificate şi reglate conform unor paradigme, deci în măsura în care pot fi identificate şi reidentificate ca având aceeaşi semnificaţie. Dau, aşadar, aici cuvântului *semnificaţie* o accepţiune
100

foarte largă, care acoperă toate aspecte]^ şi toate nivelele exteriorizării intenţionale care face posibilă, la rândul ei, exteriorizarea ■discursrrrtr în operă şi în scris. «-■

II. DISCURSUL CA OPERĂ

Propun trei trăsături distinctive ale noţiunii de operă. în primul rând, o operă este o secvenţă mai lungă decât fraza, care suscită o problemă nouă de înţelegere, privitoare la totalitatea finită şi închisă pe care o constituie opera ca atare. în al doilea rând, opera este supusă unei forme de codificare ce se aplică înseşi compoziţiei şi care face din discurs fie
0 povestire, fie un poem, fie un eseu etc; aceasta e codificarea cunoscută sub numele de gen literar; altfel spus, opera e cea de care depinde situarea ei într-un gen literar. în sfârşit, o operă capătă o configuraţie unică prin care este asimilată unui individ şi pe care o numim stil.
Compoziţia, apartenenţa la un gen, stilul individual caracterizează discursul ca operă. însuşi cuvântul *operă* dezvăluie natura acestor categorii noi; ele sunt categorii ale producţiei şi ale muncii; a impune o formă materiei, a supune unor genuri producţia, a produce, în sfârşit, un individ, sunt tot atâtea maniere de a considera limbajul ca un materia' ce trebuie prelucrat şi format; prin aceasta, discursul devine obiectul un *praxis* şi al unei *techne;* în această privinţă, nu există o opoziţie tranşam, între munca spiritului şi munca manuală. Putem evoca, în legătură cu aceasta, spusele lui Aristotel despre practică şi despre producţie: „Orice practică şi orice producţie au ca obiect individualul: într-adevăr, un medic nu-1 vindecă pe om decît întîmplător, ci pe Callias sau pe Socrate sau pe vreun alt individ ce se numeşte aşa, care este în acelaşi timp om" *(Metafizica,* A,

981, a 15). în acelaşi sens, G. G. Granger scrie în al său *Eseu despre ofilosofie a stilului:* „Practica este activitatea considerată împreună cu contextul ei corruplexrşi-îndeosebi cu condiţiile sociale care-
1 dau semnificaţie într-o Iulie efectiv.Jrăata^Tiţ^Hna^esteastfel una dintre structurile practicii, dacă nu^Siar str i^TB^i vitatea practică ce se obiectivează în opere[2].Tot asa. onera li îeVarJ este
[1] G. G Granger, *Essai d 'u*
[2] *Ibid.,* p.6.

ci
TK.
Wţi:
Uj
VU1CU
L. Colin, 1968,^.6.
****.**
«
rezultatul unei munci care organizează limbajul. Lucrând asupra discursului, omul operează determinarea practică a unei categorii de indivizi: operele de discurs. Noţiunea de semnificaţie primeşte aici o nouă specificare, prin faptul că este readusă la scara operei individuale. De aceea, există o problemă de interpretare a operelor, ce nu poate fi redusă la simpla înţelegere a frazelor, luate una câte una. Faptul de stil subliniază scara fenomenului care este opera ca semnificând în mod global în calitatea ei de operă. Problema literaturii vine atunci să se înscrie în interiorul unei stilistici generale, concepute ca „meditaţie asupra operelor omeneşti[1]" şi specificată prin noţiunea de muncă, ale cărei condiţii de posibilitate le cercetează: „Sarcina unei stilistici ar fi cercetarea condiţiilor celor mai generale de introducere a structurilor într-o practică individuală"[2].
în lumina acestor principii, ce se întâmplă cu trăsăturile discursului, enumerate la începutul acestui studiu?
Ne amintim de paradoxul iniţial al evenimentului şi al sensului: discursul, spuneam, este efectuat ca eveniment, dar înţeles ca sens. Cum se situează noţiunea de operă faţă de acest paradox? Introducând în dimensiunea discursului nişte categorii proprii domeniului producţiei şi muncii, noţiunea de operă apare ca o mediere practică între iraţionali-tatea evenimentului şi raţionalitatea sensului. Evenimentul este stilizarea însăşi, dar această stilizare se află într-o relaţie dialectică cu o situaţie concretă complexă, ce prezintă nişte tendinţe, nişte conflicte. Stilizarea apare în sânul unei experienţe deja structurate, însă care comportă deschideri, posibilităţi de joc, nedeterminări; a surprinde o operă ca eveniment înseamnă a surprinde raportul dintre situaţie şi proiect în procesul de restructurare. Opera de stilizare capătă forma singulară a unei negocieri între o situaţie anterioară, care apare dintr-o dată desfigurată, nerezolvată, deschisă, şi o conduită sau o strategie ce reorganizează reziduurile lăsate de structurarea anterioară. Prin aceasta, paradoxul evenimentului fugitiv şi al sensului identificabil şi repetabil, care se află la începutul meditaţiei noastre asupra distanţării în discurs, găseşte în noţiunea de operă o mediere remarcabilă. Noţiunea de stil cumulează cele două trăsături ale evenimentului şi sensului. Cum am
[1] *Ibid., p.U.*
[2] *Ibid.,* p.12.

spus, stilul survine, la nivel temporal, ca un individ unic şi, în această calitate, priveşte momentul iraţional al opţiunii, dar înscrierea lui în materialul limbajului îi dă aparenţa unei idei sensibile, a unui universal concret, cum spune W. K. Wimsatt în *The Verbal Icon[1].* Un stil este promovarea unei opţiuni lizibile într-o operă care, prin singularitatea ei, ilustrează şi exaltă caracterul evenimenţial al discursului; însă acest eveniment nu trebuie căutat altundeva decât în forma însăşi a operei. Dacă individul nu poate fi sesizat teoretic, el poate fi recunoscut ca singularitate a unui proces, a unei construcţii, ca răspuns la o situaţie anumită.
Cât priveşte noţiunea de subiect al discursului, ea primeşte un statut nou atunci când discursul devine o operă. Noţiunea de stil permite o abordare nouă a problemei

subiectului operei literare. Cheia se află în zona categoriilor producţiei muncii; în această privinţă, modelul meşteşugarului este deosebit de instructiv (sigiliul de pe mobila din secolul al XVIII-lea; semnătura artistului etc). într-adevăr, noţiunea de autor, care o desemnează aici pe cea de subiect vorbitor, apare drept corelatul individualităţii operei. Demonstraţia cea mai uimitoare e oferită de exemplul cel mai puţin literar dintre toate, stilul construcţiei obiectului matematic, aşa cum îl înfăţişează G. G. Granger în prima parte *aEseului despre o filosofie a stilului.* Chiar construcţia unui model abstract al fenomenelor, poartă un nume propriu, din moment ce este o activitatf practică imanentă unui proces de structurare. Cutare mod de structurare apare în chip necesar ca fiind ales mai degrabă decât altul. Pentru că stilul este o muncă ce individuează, adică produce ceva individual, el îl desemneează, retroactiv, şi pe autorul său. Astfel, cuvântul „autor" aparţine stilisticii. Autor spune mai mult decât locutor; este meşteşugarul în materie de limbaj. Dar, în acelaşi timp, categoria autorului este o categorie a interpreetării, în sensul că e contemporană cu semnificaţia operei ca tot. Configuraţia singulară a operei şi configuraţia singulară a autorului sunt strict corelative. Omul se individuează producând opere individuale. Semnătura este marca acestei relaţii.

Dar consecinţa cea mai importantă a introducerii categoriei de operă ţine de însăşi noţiunea de compoziţie. Opera de discurs prezintă într-

[1] W. K. Wimsatt, *The Verbal Icon, Studies in the Meaning ofPoetry,* University of Kentucky Press, 1954.

adevăr caracteristici de organizare şi de structură care permit extinderea la discursul însuşi a metodelor structurale care au fost aplicate mai întâi cu succes unor entităţi ale limbajului mai reduse decât fraza, în fonologie şi în semantică. Obiectivarea discursului în operă şi caracterul structural al compoziţiei, la care se va adăuga distanţarea prin scriere, ne obligă să repunem în întregime sub semnul întrebării opoziţia moştenită de la Dilthey, dintre „înţelegere" şi „explicaţie". Succesul analizei structurale deschide o nouă epocă a hermeneuticii; explicaţia e de-acum înainte drumul obligatoriu al înţelegerii. Aceasta nu înseamnă, în schimb, - mă grăbesc s-o spun - că explicaţia poate elimina înţelegerea. Obiectivarea discursului într-o operă structurată nu suprimă trăsătura fundamentală şi primă a discursului, anume faptul că el e alcătuit dintr-un ansamblu de fraze în care cineva spune ceva cuiva despre ceva. Hermeneutica, aş spune, rămâne arta de a discerne discursul din operă. Dar acest discurs nu e dat altundeva decât în şi prin structurile operei. Rezultă de aici că interpretarea este replica acestei distanţări fundamentale pe care o constituie obiectivarea omului în operele sale de discurs, comparabile cu obiectivarea lui în produsele muncii şi ale artei sale.

III. RAPORTUL DINTRE VORBIRE ŞI SCRIERE

Ce se întâmplă cu discursul atunci când trece de la rostire la scriere? La prima vedere, scrierea pare că nu introduce decât un factor pur exterior şi material: fixarea, care pune evenimentul discursiv la adăpost de distrugere. în realitate, fixarea este numai aparenţa exterioară a unei probleme cu mult mai importante, care priveşte toate proprietăţile discursului enumerate mai sus. Mai întâi, scrierea face ca textul să fie autonom faţă de intenţia autorului. Ceea ce semnifică textul nu mai coincide cu ceea ce a vrut să spună autorul. Semnificaţia verbală, adică textuală, şi semnificaţia mentală, adică psihologică, au de-acum înainte destine diferite.

Această primă modalitate de autonomie ne încurajează să-i recunoaştem acelei *Verfremdung* (distanţare alienantă) o semnificaţie pozitivă, care să nu se reducă la nuanţa de decădere pe care Gadamer tinde să i-o confere. în această autonomie a textului este conţinută, în schimb,

posibilitatea ca ceea ce Gadamer numeşte „lucrul" textului să fie sustras orizontului intenţional finit al autorului său; cu alte cuvinte, datorită scrierii, „lumea" *textului* poate face să explodeze lumea *autorului.*

Dar ceea ce e adevărat despre condiţiile psihologice este adevărat şi despre condiţiile sociologice ale producerii textului; este esenţial pentru o operă literară, pentru o operă de artă în general, ca ea să-şi transceandă propriile condiţii psihosociologice de producere şi să se deschidă astfel unui şir nelimitat de lecturi, situate ele însele în contexte socioculturale diferite. Pe scurt, textul trebuie să poată, atât din punct de vedere sociologic cât şi psihologic, să se decontextualizeze în aşa fel încât să se lase recontextualizat într-o nouă situaţie: este tocmai ceea ce face actul lecturii.

Această eliberare de autor îşi are paralela în spaţiul celui care receptează textul. Spre deosebire de situaţia dialogală, unde poziţia faţă-n faţă este determinată de însăşi situaţia discursivă, discursul scris îşi creează un public care se extinde, în mod virtual, la toţi cei ce ştiu să citească. De aici provine efectul cel mai însemnat al scrierii: eliberarea lucrului scris faţă de condiţia dialogală a discursului; rezultă de aici că raportul dintre a scrie şi a citi nu mai este un caz particular al raportului dintre a vorbi şi a asculta. Această autonomie a textului are o primă consecinţă hermeneutică importantă: distanţarea nu este produsul metodologiei şi, ca atare, ceva supraadăugat şi parazitar; ea face parte din fenomenul textului ca scriitură; prin aceasta, ea este şi condiţia interpretării; acea *Verfremdung* nu e doar ceea ce înţelegerea trebuie să învingă, ea este şi ceea ce o condiţionează. Suntem, astfel, pregătiţi să descoperim între *obiectivare* şi *interpretare* un raport mult mai puţin dihotomic şi, prin urmare, mult mai complementar decât cel care fusese instituit de tradiţia romantică. Trecerea de la vorbire la scriere afectează discursul în multe alte feluri, şi îndeosebi funcţionarea referinţei este profund alterată atunci când lucrul despre care se vorbeşte nu mai poate fi arătat ca aparţinând situaţiei comune interlocutorilor dialogului; rezervăm însă o analiză deosebită acestui fenomen sub titlul „lumea textului".
1

IV. LUMEA TEXTULUI

Trăsătura pe care am aşezat-o sub titlul „lumea textului" ne va conduce şi mai departe de poziţiile hermeneuticii romantice, pe care Dilthey încă se situa, dar şi la antipozii structuralismului, pecare-1 refuz aici ca simplu contrariu al romantismului.
Ne amintim că hermeneutica romantică punea accentul pe expresia genialităţii; sarcina hermeneuticii era situarea pe aceeaşi treaptă cu această genialitate şi în contemporaneitate cu ea; apropiat încă, în acest sens, de hermeneutica romantică, Dilthey îşi întemeia conceptul de interpretare pe cel de „înţelegere", adică pe luarea în stăpânire a unei vieţi străine ce se exprimă prin obiectivările scrisului. De aici, caracterul psihologizant şi istoricizant al hermeneuticii romantice şi diltheyene. Această cale nu ne mai este accesibilă, de îndată ce luăm în serios distanţarea prin scriere şi obiectivarea prin structura operei. Dar înseamnă, oare, acest lucru să spunem că, renunţând la surprinderea sufletului unui autor, ne mărginim să reconstruim structura unei opere?
Răspunsul la această întrebare ne îndepărtează în egală măsură de structuralism şi de romantism; sarcina hermeneutică principală se sustrage alternativei genialităţii sau structurii; eu pun în legătură această sarcină cu noţiunea de „lume a textului".
Această noţiune prelungeşte ceea ce am numit mai sus referinţa sau denotaţia discursului: în orice propoziţie, putem distinge, împreună cu Frege, *sensul* şi *referinţa* sa[1]. Sensul ei este obiectul ideal pe care-1 vizează; acest sens este strict imanent discursului. Referinţa propoziţiei este valoarea sa de adevăr, pretenţia ei de a ajunge la realitate. Prin această trăsătură, discursul se opune limbii, care nu are legătură cu realitatea, cuvintele trimiţând la alte cuvinte în hora fără sfârşit a dicţionarului; numai discursul, spuneam noi, vizează lucrurile, se aplică realităţii, exprimă lumea.
Noua întrebare care se pune este: ce se întâmplă cu referinţa atunci când discursul devine text? întâi scrierea, dar mai ales structura operei

[1] G. Fregc, *Ecrits logiques et philosophiques,* trad. fr. de C. Imbert, Paris, Ed. du Seuil, 1971, cfjmai ales p. | *02sq.* [Pe urmele lui E. Benveniste, P. Ricoeur traduce aici *Bedeutung* prin *reference (referinţă),* în timp ce C. Imbert a ales *denotation (denotaţie),* cf. introducerea, p. 15 - Nota Ed.]

alterează, tocmai în acest moment, referinţa până la o face în întregime problematică. în discursul oral, problema se rezolvă, în cele din urmă, în funcţia ostensivă a discursului; cu alte cuvinte, referinţa se reduce la puterea de a arăta o realitate comună interlocutorilor; sau, dacă lucrul despre care se vorbeşte nu poate fi arătat, el poate fi cel puţin situat în raport cu unica reţea spaţio-temporală căreia îi aparţin şi interlocutorii; la urma urmelor, referinţa ultimă a oricărui discurs este oferită de un „aici" şi un „acum" determinaţi de situaţia discursului; o dată cu scrierea, lucrurile încep deja să se schimbe; nu mai există, într-adevăr, situaţie comună scriitorului şi cititorului; astfel, condiţiile concrete ale actului de a arăta dispar. Fără îndoială, tocmai această abolire a caracterului monstrativ sau ostensiv al referinţei face posibil fenomenul pe

care noi îl numim „literatură", în care orice referire la realitatea dată poate fi desfiinţată. Dar, în esenţă, această desfiinţare a referinţei la lumea dată este dusă până la condiţiile sale extreme, o dată cu apariţia anumitor genuri literare, legate în general de scriere, însă nu neapărat tributare acesteia. Rolul celei mai mari părţi a literaturii noastre este, pare-se, acela de a distruge lumea. Lucrul acesta e adevărat dacă vorbim despre literatura de ficţiune - poveste, nuvelă, roman, teatru -, dar şi de întreaga literatură pe care o putem numi poetică, unde limbajul pare glorificat în sine, în defavoarea funcţiei referenţiale a discursului obişnuit.
Şi totuşi, nu există discurs într-atât de fictiv încât să nu întîlnească realitatea, însă la un alt nivel, mai fundamental decât cel pe care-1 atinge discursul descriptiv, constatativ, didactic, pe care-1 numim limbaj obişnuit. Teza mea este aici aceea că abolirea unei referinţe de gradul întâi, abolire efectuată de ficţiune şi de poezie, este condiţia de posibilitate pentru eliberarea unei referinţe de rangul al doilea, care atinge lumea nu numai la nivelul obiectelor manipulabile, ci la nivelul pe care Husserl îl desemna prin *expresiaLebenswelt,* iar Heideggerprin cea *defiinţare-în-lume.*
Această dimensiune referenţială absolut originală a operei de ficţiune şi a celei poetice pune, după părerea mea, problema hermeneutică cea mai fundamentală. Dacă nu mai putem defini hermeneutica prin căutarea unui altcineva şi a intenţiilor sale psihologice ce se disimulează *în spatele* textului, şi dacă nu vrem să reducem interpretarea la demontarea structurilor, ce mai rămâne atunci de interpretat? O să răspund: a interpreta înseamnă a explicita felul de a-fi-în-lume desfăşurat *în faţa* textului.
106
107
Ne întâlnim aici cu o sugestie a lui Heidegger privind noţiunea de *Verstehen.* Ne amintim că, în *Sein und Zeit*| teoria „înţelegerii" nu mai este legată de înţelegerea celuilalt, ci devine o structură a fiinţării-în-lume; mai exact, este o structură a cărei examinare se face după a acelei *Befindlichkeit;* momentul „înţelegerii" răspunde în mod dialectic fiinţei aflate într-o situaţie; el este proiectarea posibililor celor mai proprii în însuşi centrul situaţiilor în care ne aflăm. Reţin din această analiză ideea de „proiectare a posibililor celor mai proprii", pentru a o aplica la teoria textului. Ceea ce este, într-adevăr, de interpretat într-un text este o *propunere de lume,* a unei lumi în care să pot locui pentru a proiecta în ea unul dintre posibilii mei cei mai proprii. Este ceea ce eu numesc lumea textului, lumea proprie *acestui* text unic.
Lumea textului, despre care vorbim, nu e, aşadar, cea a limbajului cotidian; în acest sens, ea constituie un nou fel de distanţare, despre care am putea spune că este distanţarea realului faţă de sine însuşi. Este distanţarea pe care ficţiunea o introduce în surprinderea de către noi a realităţii. Aşa cum am spus, o povestire, o poveste, un poem nu sunt lipsite de referent. Dar acest referent se află în ruptură cu cel al limbajului de fiecare zi; prin ficţiune, prin poezie, sunt deschise în realitatea cotidiană noi posibilităţi de a-fi-în-lume; ficţiunea şi poezia nu mai vizează existenţa după modalitatea existenţei-date, ci după modalitatea putinţei-de-a-fi. Realitatea cotidiană e metamorfozată astfel cu ajutorul a ceea ce am putea numi variaţiile imaginative pe care literatura le operează asupra realului.
Am arătat în altă parte, pe baza exemplului oferit de limbajul metaforic[2], că ficţiunea este calea privilegiată a redescrierii realităţii şi că limbajul poetic e cel care operează, prin excelenţă, ceea ce Aristotel, reflectând asupra tragediei, numea *mimesis-u*| realităţii; într-adevăr, tragedia nu imită realitatea decât pentru că o recreează prin intermediul unui *mythos,* al unei „fabule", care-i atinge esenţa cea mai profundă. Acesta este al treilea fel de *distanţare* pe care experienţa hermeneutică trebuie să-1 încorporeze.
[1] M. Heidegger, *Sein und Zeit, op. cit.*
[2] "La metaphore et le probleme central de l'hermeneutique", *Revue philosophique de Louvain,* 1972, no. 70, p. 93-112; vezi şi *la Metaphore vive,* Paris, Ed. du Seuil, 1975.
108
V. A TE ÎNŢELEGE ÎN FAŢA OPEREI
Aş vrea să examinez o a patra şi ultima dimensiune a noţiunii de text, arătând că textul este medierea prin care ne înţelegem pe noi înşine. Această a patra temă marchează intrarea în scenă a subiectivităţii cititorului. Ea prelungeşte trăsătura fundamentală a oricărui discurs, care este aceea de a fi adresat cuiva. Dar, spre deosebire de dialog, acest faţă-în-faţă nu e dat în situaţia de discurs; el este, dacă pot spune aşa, creat,

instaurat, instituit de opera însăşi. O operă îşi pregăteşte cititorii şi îşi creează astfel propriul faţă-în-faţă subiectiv.
Se va spune că această problemă e bine cunoscută din hermeneutica cea mai tradiţională: este problema aproprierii *(Aneignung)* sau a aplicării *(Anwendung)* textului la situaţia prezentă a cititorului. Chiar aşa o înţeleg şi eu; aş vrea să subliniez însă cât de mult se transformă această temă atunci când e introdusă *după* cele precedente.
Mai întâi, aproprierea este legată dialectic de distanţarea caracteristică *scrierii.* Aceasta nu e abolită de apropriere, ci, dimpotrivă, este contraponderea ei. Datorită distanţării prin scriere, aproprierea nu mai are nici una din trăsăturile afinităţii afective cu intenţia unui autor. Aproprierea este exact contrariul contemporaneităţii şi al congenialităţii; ea este înţelegere prin distanţă, înţelegere la distanţă.
Apoi, aproprierea este dialectic legată de obiectivarea caracteristică *operei;* ea trece prin toate obiectivările structurale ale textului; tocmai în măsura în care nu răspunde autorului, ea răspunde sensului; poate că acesta este nivelul la care medierea operată de text se lasă cel mai bine înţeleasă. Contrar tradiţiei *Cogito*-|*x*||*x*| şi pretenţiei subiectului de a şecu-noaşte_pe sine printr-o intuiţie nemijlocită, trebuie să spunem că nu ne înţelegem pe noi înşine decât prin marele ocol al semnelor de umanitate jedirnenţate înoperele de cultură. Ce am şti, oare, despre dragoste şi despre! ură, despre sentimentele etice şi, în genere, despre tot ceea ce numim *sine,* dacă toate acestea n-ar fi fost aduse în limbaj şi articulate de literatură? Ceea ce pare astfel că se opune în cel mai înalt grad subiectivităţii, şi ceea ce analiza structurală dezvăluie ca fiind însăşi textura textului, este chiar *medium-ul,* singurul în care ne putem înţelege.
Dar în faţa aproprierii se află mai ales ceea ce Gadamer numeşte *„lucrul textului"* şi ceea ce eu numesc aici *„lumea operei".* Ceeaxe îmi apropriez eu, în cele din urmă, este propunerea unei lumi; aceasta nu se află *îr^spatele* textului, aşa cum s-ar afla o intenţie ascunsă, ci *în*
m
109
faţa lui, ca fiind ceea ce opera desfăşoară, descoperă, dezvăluie. în consecinţă, a înţelege înseamnă *a te înţelege în faţa textului.* Nu a impune textului propria ta capacitate finită de a înţelege, ci a te expune textului şi a primi de la el un sine mai larg, care ar fi propunerea de existenţă ce răspunde în modul cel mai potrivit propunerii de lume. înţelegerea este atunci exact contrariul unei constituiri a cărei cheie ar fi deţinută de subiect. Ar fi mai corect să spunem în această privinţă că *şinele* este constituit de „lucrul" textului.
Trebuie să mergem, desigur, şi mai departe; aşa cum lumea textului nu e reală decât în măsura în care este fictivă, trebuie să spunem că subiectivitatea cititorului nu îşi apare sieşi decât în măsura în care e suspendată, irealizată, potenţializata, la fel ca şi lumea însăşi pe care textul o desfăşoară. Cu alte cuvinte, dacă ficţiunea este o dimensiune fundamentală a referinţei textului, ea nu e mai puţin o dimensiune fundamentală a subiectivităţii cititorului. Ca cititor, eu nu mă găsesc decât pierzându-mă. Lectura mă introduce în variaţiile imaginative ale ego-ului. Metamorfoza lumii, conform jocului, este şi metamorfoza ludică a ego-ului.
Dacă acest lucru e adevărat, conceptul de „apropriere" cere el însuşi o critică internă, în măsura în care ascuţişul său rămâne îndreptat împotriva acelei *Verfremdung;* într-adevăr, metamorfoza ego-ului, despre care am vorbit mai înainte, implică un moment de distanţare până şi în raportul de la sine la sine; înţelegerea este atunci deopotrivă deza-propriere şi apropriere. O critică a iluziilor subiectului, la modul marxist şi freudian, poate şi chiar trebuie să fie încorporată înţelegerii de sine.
Consecinţa pentru hermeneutică este importantă: hermeneutica şi critica ideologiilor nu mai pot fi opuse; critica ideologiilor este ocolul necesar pe care trebuie să-1 facă înţelegerea de sine, dacă aceasta trebuie să se lase formată de lucrul textului şi nu de prejudecăţile cititorului.
Astfel, trebuie să readucem în chiar centrul înţelegerii de sine dialectica obiectivării şi a înţelegerii, pe care o observasem mai întâi la nivelul textului, al structurilor sale, al sensului şi referinţei sale. La toate nivelele analizei, distanţarea este condiţia înţelegerii.

Hermeneutica filosofică şi hermeneutică biblică

Studiul de faţă urmăreşte să exploreze contribuţia hermeneuticii filosofice la exegeza biblică.

Punând problema în aceşti termeni, părem a admite faptul că hermeneutica biblică este numai una dintre *aplicaţiile* posibile ale hermeneuticii filosofice la o categorie de texte. Aceasta nu e, totuşi, decât jumătatea ipotezei mele de lucru. Mi se pare, mai degrabă, că între cele două hermeneutici există o relaţie complexă de includere reciprocă. Desigur, prima mişcare are loc între polul filosofic şi polul biblic. Aceleaşi categorii de operă, scriere, lume a textului, distanţare şi apropriere, reglează interpretarea în ambele părţi. în acest sens, hermeneutica biblică este o hermeneutică *regională* în raport cu hermeneutica filosofică, constituită în hermeneutică generală. Se poate părea deci că acreditǎm subordonarea hermeneuticii biblice faţă de hermeneutica filosofică, tratând-o ca pe o hermeneutică aplicată.

Dar tocmai tratând hermeneutica teologică drept o hermeneutică aplicată la un gen de texte - textele biblice - poate fi pus în evidenţă un raport invers între cele două hermeneutici. Hermeneutica teologică prezintă caracteristici atât de originale încât raportul se inversează treptat, astfel încât ea îşi subordonează, în cele din urmă, ca pe propriul său *organon,* hermeneutica filosofică. Acest joc al raporturilor inverse îmi propun să-1 descifrez acum, reluând ordinea categoriilor hermeneuticii centrate pe noţiunea de text; nimic nu va evidenţia mai bine caracterul „excentric" al teologiei decât însuşi efortul de a-i „aplica" categoriile generale ale hermeneuticii.

111

I. „FORMELE" DISCURSULUI BIBLIC

Hermeneutica centrată asupra textului găseşte o primă „aplicaţie" în folosirea categoriilor *structurale* în exegeza biblică. Dar, dându-se drept o simplă „aplicaţie" la domeniul biblic a unei analize valabile în principiu pentru orice text, ea dezvoltă în acelaşi timp nişte trăsături care anunţă răsturnarea raportului dintre cele două hermeneutici, care se va afirma atunci când se va trece de la „structurile" textului la „lumea textului".

Şi aici, ne vom limita la schiţarea cadrului unor probleme ce trebuie privite în ele însele şi la desenarea lui conform competenţei filosofiei discursului.

Punctul fundamental asupra căruia aş vrea să-mi concentrez atenţia este următorul: „mărturirisirea de credinţă", care se exprimă în documentele biblice, nu poate fi despărţită *deformele* de discurs, cum ar fi, de exemplu, structura narativă a Pentateuhului şi a Evangheliilor, structura oraculară a profeţiilor, parabola, imnul etc. Fiecare formă de discurs suscită nu numai un stil de mărturisire de credinţă, ci con-fruntarea acestor forme de discurs provoacă, în însăşi mărturisirea de credinţă, nişte tensiuni, nişte contraste, semnificative din punct de vedere teologic: opoziţia dintre naraţiune şi profeţie, atât de fundamentală pentru înţelegerea Vechiului Testament, nu este, poate, decât una dintre perechile de structuri a căror opoziţie contribuie la naşterea figurii globale a sensului; vom evoca mai departe alte perechi contrastante, chiar la nivelul „genurilor" literare. Va trebui, poate, să mergem până la a considera închiderea canonului ca pe un act structural fundamental care delimitează spaţiul de joc al formelor de discurs şi determină configuraţia finită în interiorul căreia fiecare formă şi pereche de forme îşi desfăşoară funcţia semnificantă.

Ar fi, aşadar, de luat în considerare trei probleme, la capitolul formelor discursului biblic: afinitatea dintre o formă de discurs şi o anumită modalitate de mărturisire de credinţă, raportul dintre cutare pereche de structuri (de exemplu, naraţiunea şi profeţia) şi tensiunea corespondentă din mesajul teologic, în sfârşit raportul dintre configuraţia de ansamblu a *corpusului* literar şi ceea ce am putea numi, în mod corelativ, spaţiul de interpretare deschis de toate formele de discurs luate împreună.

112

Trebuie să spun aici că înţelegerea acestui raport dintre forma de discurs şi conţinutul teologic i-o datorez mai ales lui Gerhard von Rad; am găsit o confirmare a metodei sale de corelare în lucrările similare aplicate Noului Testament, îndeosebi în cele ale lui A. N. Wilder, *Early Christian Rhetoric. The Language ofthe GospeP ,* şi W. A. Beardslee, *Literary Criticism ofthe New Testament*[1]*,*

Exemplul naraţiunii este, poate, cel mai frapant şi pentru că analiza structurală a obţinut succesele ei cele mai strălucite în domeniul formelor şi structurilor narative. Acest exemplu, dezvoltat sistematic, nu mai permite construirea unor teologii ale Vechiului sau Noului Testament care ar considera categoria narativă drept un procedeu retoric străin de conţinutul pe care îl vehiculează; reiese, dimpotrivă, că despre Iahve şi despre legăturile lui cu Israelul, poporul său, se spune ceva specific, unic, pentru că acest lucru e spus sub forma unei naraţiuni, a unei povestiri, care relatează evenimentele din trecut privitoare la eliberare, însuşi conceptul de *teologie a tradiţiilor,* care dă titlul primului volum din *Teologia Vechiului Testament* a lui von Rad[3], exprimă solidaritatea indisolubilă dintre mărturisirea de credinţă şi povestire. Nimic nu se spune despre Dumnezeu, despre om, despre legăturile dintre ei, fără să treacă mai întâi prin actul adunării legendelor, a unor saga izolate, şi al reordonării lor în secvenţe semnificative, astfel încât să constituie o unică Povestire, centrată pe un eveniment-nucleu, care are în acelaşi timp o însemnătate istorică *şt* o dimensiune kerigmatică. Se ştie cum organizează Gerhard von Rad marea povestire pornind de la *Credo*-|*x*| primitiv pe care îl citeşte *înDeuteronom* 26. Această manieră de a pune în legătură dimensiunea narativă şi dimensiunea kerigmatică este pentru noi de cea mai mare importanţă.

Pe de o parte, luarea în considerare a structurii narative permite efectiv extinderea metodelor structurale la domeniul exegezei; o comparaţie între von Rad şi structuraliştii formaţi la şcoala formalismului rus (semiologie postsaussuriană) ar fi, din acest punct de vedere, foarte interesantă.

Pe de altă parte, raportul dintre cele două hermeneutici începe să se inverseze de îndată ce privim cealaltă faţă a naraţiunii, anume mărturisirea

[1] Londra, 1964.

[2] Philadelphia, 1970.

[3] G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments,* I, Miinchen, Kaiser, 1957; trad. fr, *Theologie de l'Ancien Testament,* I, Geneve, Labor et Fides, 1963.

de credinţă. Dar această altă dimensiune nu poate fi separată de structura povestirii; nu orice teologie poate fi legată de forma narativă; ci numai o teologie care-1 anunţă pe Iahve ca pe un mare actant al unei istorii de eliberare. Aici rezidă, fără îndoială, cel mai mare contrast între Dumnezeul lui Israel şi cel al filosofiei greceşti; teologia tradiţiilor nu cunoaşte nimic din conceptele de cauză, de fundament, de esenţă; ea vorbeşte despre Dumnezeu în acord cu drama istorică instaurată de actele de eliberare pe care le relatează povestirea. Această manieră de a vorbi despre Dumnezeu nu e mai puţin semnificativă decât cea a grecilor; este o teologie omogenă cu structura narativă însăşi, o teologie în formă de *Heilsgeschichte.*

Am vrut să dezvolt cât de cât un singur exemplu, cel al structurii narative şi al semnificaţiilor teologice care-i corespund. Acelaşi travaliu ar trebui efectuat şi în cazul celorlalte forme literare, pentru a evidenţia, în însuşi discursul teologic, tensiunile ce corespund confruntării structurilor. Tensiunea dintre naraţiune şi profeţie este, din acest punct de vedere, exemplară; opoziţia a două forme literare - cronica şi oracolul - se prelungeşte până în perceperea timpului pe care una îl consolidează iar cealaltă îl dislocă, şi până în modul cum e perceput sensul divinului care înfăţişează, rând pe rând, garanţia evenimentelor întemeietoare ale istoriei poporului şi desfăşoară ameninţarea evenimentului aducător de moarte. In cazul profeţiei, dimensiunea creatoare nu mai poate fi atinsă decât dincolo de un abis întunecat; Dumnezeu, cel din Exod, trebuie să devină Dumnezeul Exilului, dacă trebuie să rămână un Dumnezeu al viitorului şi nu doar al memoriei.

Nu voi spune mai mult despre aceste lucruri în cadrul limitat al eseului de faţă. Ar trebui într-adevăr să explorăm alte forme de discurs şi, poate, de asemenea, alte contraste semnificative, de exemplu cel dintre legislaţie şi înţelepciune, ori cel dintre imn şi proverb. Din toate aceste discursuri, Dumnezeu apare de fiecare dată în mod diferit: când ca Erou al Epopeii salvării, când ca Dumnezeu al Mâniei şi al Milei, Cel căruia i te adresezi într-o relaţie de tipul Eu-Tu, ori Cel pe care-1 întîlnesc doar într-o ordine cosmică ce mă ignorează.

Poate că o anchetă exhaustivă ar dezvălui, dacă ar fi posibilă,faptul că toate formele de discurs alcătuiesc împreună un sistem circular şi că conţinutul teologic al fiecăreia îşi primeşte semnificaţia de la constelaţia totală a formelor de discurs. Limbajul religios ar apărea atunci ca un limbaj polifonic, susţinut de circularitatea formelor. Dar poate că

această ipoteză nu poate fi verificată şi conferă închiderii canonului un fel de
114
necesitate nepotrivită pentru ceea ce trebuie, poate, să rămână un accident al istoriei textului. Această ipoteză este, cel puţin, coerentă cu tema centrală a analizei de faţă, şi anume că opera finită pe care o numim Biblie este un spaţiu limitat pentru interpretare, în care semnificaţiile teologice sunt corelative cu *formele de discurs.* în consecinţă, nu mai putem interpreta *semnificaţiile* fără să facem lungul ocol printr-o explicaţie structurală *a formelor.*

II. VORBIREA ŞI SCRIEREA

Cea de a doua „aplicaţie" a hermenuticii generale la exegeză priveşte cuplul vorbire-scriere. Mai exact, hermeneutica biblică primeşte de la hermeneutica filosofică un important avertisment: acela de a nu construi prea repede o teologie a Cuvântului rostit care să nu includă, chiar de la început şi în principiu, trecerea de la vorbire la scriere. Acest avertisment nu e fără rost, întrucât teologia e înclinată să înalţe Cuvântul rostit deasupra Scripturii. Ea nu face acest lucru fără să aibă puternice motive: vorba nu precede, oare, orice scriere? Vorba povestitorului de *saga,* vorba profetului, vorba rabinului, vorba predicatorului? N-a fost Isus, ca şi Socrate, un predicator şi nu un scriitor? Creştinismul primitiv n-a văzut, oare, în El cuvântul întrupat? Iar martorii săi n-au vestit, oare, Evanghelia ca fiind cuvântul lui Dumnezeu? Aşa se face că teologiei creştine îi place să se numească „teologie a cuvântului", unind sub această vocabulă originea credinţei sale, obiectul şi expresia credinţei sale, toate aceste aspecte ale cuvântului devenind un unic „eveniment verbal" *(Wortgeschehen).*

Şi totuşi, am scăpa din vedere ceea ce constituie situaţia hermeneutică primă a propovăduirii creştine, dacă n-am situa legătura dintre cuvântul rostit şi scriere la însăşi originea oricărei probleme de interpretare. în toate aceste stadii, cuvântul rostit întreţine o legătură cu scrierea; mai întâi, el se raportează la o scriere anterioară, pe care o interpretează; Isus însuşi interpretează *Tora;* sfântul Pavel şi autorul epistolei către Evrei interpretează evenimentul eristic în lumina profeţiilor şi a instituţiilor vechii alianţe; în genere, o hermeneutică a Vechiului Testament, în calitatea lui de scriere dăruită, este implicată de proclamaţia că Isus este Christos; toate „titlurile" pe care exegeţii le numesc titluri cris-
115
tologice purced de la o reinterpretare a figurilor moştenite de la cultura ebraică scrisă şi de la cultura elenistică: Rege, Messia, Mare Preot, Rob suferind, Logos. Se pare deci că o scriere trebuie să preceadă cuvântul rostit, dacă cuvântul nu trebuie să rămână un *strigăt;* noutatea însăşi a evenimentului cere să fie transmisă cu ajutorul unei interpretări de semnificaţii prealabile - deja înscrise - şi disponibile în cadrul comunităţii de cultură. în acest sens, creştinismul este, de la început, o exegeză (să ne amintim rolul „figurilor" şi al „tipurilor" la Pavel). Dar asta nu e totul: la rândul ei, noua predică nu e numai legată de o scriere anterioară pe care o intepretează. Ea devine, la rândul său, o nouă scriere: scrisorile către romani devin scrisori pentru toată creştinătatea. Marcu, urmat de Matei şi de Luca, apoi de Ioan, scrie o evanghelie; noi documente se adaugă; şi vine o zi când Biserica închide canonul, constituind în scriere încheiată şi închisă *corpusul* mărturiilor; de atunci înainte, orice propovăduire care-şi va lua drept călăuză a cuvântului său scripturile va fi numită creştină; ea nu va avea drept faţă-în-faţă *o* scriere - Biblia ebraică -, ci *două* scrieri, Vechiul şi Noul Testament.

Era creată astfel o situaţie hermeneutică ce n-a fost imediat recunoscută ca atare. Dar, dacă formularea problemei este modernă, problema însăşi era subiacentă înseşi existenţei creştine. De la început, propovăduirea se baza pe mărturiile interpretate de comunitatea primară. Mărturia şi interpretarea mărturiei conţin deja elementul de *distanţare* care face posibilă scrierea. Dacă adăugăm că o anumită variaţie în mărturie face parte de la început *din* mărturia Bisericii, se pare, într-adevăr, că acestei situaţii hermeneutice cu totul primare îi aparţine şi o anumită libertate hermeneutică ce dovedeşte în chip foarte limpede deosebirea de neînlăturat dintre cele patru evanghelii. Din această reflecţie asupra situaţiei hermeneutice a creştinismului reiese că raportul vorbire-scriere face parte din ceea ce am numit proclamaţie, kerigmă, predică. Cel dintâi pare a fi seria vorbire-scriere-vorbire, sau scriere-vorbire-scriere, în care când

vorbirea mijloceşte două scrieri, cum face cuvântul lui Isus între cele două Testamente, când scrierea mijloceşte două vorbiri, cum face evanghelia între predica Bisericii primitive şi orice predică contemporană. Această serie este condiţia de posibilitate a unei tradiţii, în sensul fundamental de transmitere a unui mesaj; înainte de a fi adăugată unei scrieri ca o sursă suplimentară, tradiţia este dimensiunea istorică a procesului care leagă între ele vorbirea şi scrierea - scrierea şi vorbirea. Ceea ce aduce scrierea este

distanţarea care desprinde mesajul de locutorul său, de situaţia lui iniţială şi de destinatarul său primitiv. Datorită scrierii, cuvântul rostit se extinde până la noi şi ne atinge prin „sensul" său şi prin „lucrul"despre care este vorba în el, şi nu ne mai atinge prin „vocea" proclamatorului său. Se poate pune întrebarea în ce constă specificitatea cuvântului şi scrisului biblic printre celelalte rostiri şi scrieri. Vom răspunde: încă în nimic care să ţină de legătura dintre vorbire şi scris ca atare. „Lucrul" textului este cel în care trebuie să constea originalitatea lui.

III. EXISTENŢA NOUĂ ŞI LUCRUL TEXTULUI

Luând drept călăuză tot categoriile hermeneuticii generale, abordez acum categoria pe care am numit-o „lucrul textului" sau „lumea textului". Pot să spun că aceasta este categoria centrală, deopotrivă pentru hermeneutica filosofică şi pentru hermeneutica biblică. Toate celelalte categorii se articulează pe ea: obiectivarea prin structură, distanţarea prin scriere sunt numai condiţiile prealabile pentru ca textul să spună ceva care să fie „lucrul" textului; în ce priveşte cea de-a patra categorie -înţelegerea de sine -, am spus cum se sprijină ea pe lumea textului pentru a accede la limbaj. „Lucrul" textului, iată obiectul hermeneuticii. Or, lucrul textului este lumea pe care el o desfăşoară în faţa sa. Iar această lume, adăugam noi gândindu-ne mai ales la „literatura" poetică şi de ficţiune, ia *distanţă* faţă de realitatea cotidiană spre care se îndreaptă discursul obişnuit.

Aplicând exegezei biblice aceste consideraţii, îi evidenţiem şi adevărata finalitate. Ba mai mult, tocmai aplicându-le Bibliei, ca la o categorie de texte printre altele, facem posibilă răsturnarea care transformă hermeneutica generală într-un *organon* al hermeneuticii biblice.

Să urmăm, aşadar, calea simplei „aplicări" a temei generale la textul căruia tocmai i-am subliniat structura internă.

Departe de a supune hermeneutica biblică unei legi străine, această „aplicaţie" o redă sieşi şi o eliberează de mai multe iluzii. Mai întâi, ea eliberează de tentaţia de a introduce înainte de vreme nişte categorii ale existenţei sau existenţiale de înţelegere, ca pentru a contrabalansa eventualele excese ale analizei structurale. Hermeneutica noastră generală ne invită să spunem că etapa necesară dintre explicaţia structurală şi înţelegerea de sine este desfăşurarea lumii textului; ea este cea care, în cele din urmă,

formează şi transformă după propria sa intenţie fiinţa-sine *(l 'etre-soi)* a cititorului. Implicaţia teologică este considerabilă: cea dintâi sarcină a hermeneuticii nu este de a-1 provoca pe cititor să ia o hotărâre, ci de a lăsa să se desfăşoare lumea existenţială care este „lucrul" textului biblic. In felul acesta, propunerea lumii care, în limbajul Bibliei, se numeşte lume nouă, nou legământ, împărăţie a lui Dumnezeu, nouă naştere, este aşezată deasupra sentimentelor, stărilor sufleteşti, credinţei sau necredinţei. Acestea sunt realităţi desfăşurate în faţa textului, pentru noi, desigur, dar pornind de la text. Aici se află ceea ce putem numi „obiectivitatea" existenţei noi proiectate de text.

A doua implicaţie: a pune deasupra tuturor lucrurilor „lucrul" textului înseamnă a înceta să mai punem problema inspiraţiei Scripturilor în termenii psihologici ai unei insuflări de sens unui autor care se proiectează în text, pe sine şi reprezentările sale; dacă despre Biblie se poate spune că este revelată, acest lucru trebuie spus despre „lucrul" pe care ea îl spune; despre existenţa nouă pe care o desfăşoară. Aş îndrăzni să spun atunci că Biblia este revelată în măsura în care existenţa nouă despre care este vorba este ea însăşi *revelantă* în ceea ce priveşte lumea, întreaga realitate, inclusiv existenţa şi istoria mea. Cu alte cuvinte, revelaţia, dacă expresia trebuie să aibă un sens, este o trăsătură a *lumii* biblice.

Or, această lume nu e susţinută nemijlocit de nişte intenţii psihologice, ci în mod mijlocit, de structurile operei; tot ce am spus mai sus, de exemplu despre raporturile dintre forma naraţiunii şi semnificaţia lui Iahve ca marele actant al epopeii, sau despre

raporturile dintre forma profeţiei şi semnificaţia Domnului ca ameninţare şi ca făgăduinţădincolo de distrugere, constituie singura introducere posibilă la ceea ce numim acum lumea biblică. Puterea de revelare cea mai mare se naşte din contrastul şi din convergenţa tuturor formelor discursului luate împreună.
A treia aplicaţie teologică a categoriei de lume a textului: pentru că este vorba despre o lume, în sensul unui orizont global, al unei totalităţi de semnificaţii, nu există nici un privilegiu de principiu pentru o instruire ce s-ar adresa persoanei individuale, şi, în general, nu există vreun privilegiu pentru aspectele personaliste ale formei Eu-Tu, în relaţia dintre om şi Dumnezeu. Lumea biblică are aspecte cosmice - este o creaţie -, comunitare - este vorba despre un popor -, istorico-culturale - e vorba despre Israel, despre împărăţia lui Dumnezeu-, şi personale. Omul este vizat în funcţie de multiplele sale dimensiuni care sunt cosmologice, istorico-mondiale, ca şi antropologice, etice sau personaliste.
118
A patra aplicaţie teologică a categoriei de lume a textului: am spus că lumea textului „literar" este o lume proiectată şi care se distanţează la modul poetic de realitatea cotidiană; nu e, oare, prin excelenţă adevărat acest lucru în ce priveşte existenţa nouă proiectată şi propusă de Biblie? Nu şi-ar croi, oare, această existenţă nouă, un drum prin lumea experienţei obişnuite şi în ciuda închiderii acestei experienţe? Puterea de proiecţie a acestei lumi nu e, oare, o forţă de ruptură şi de deschidere? Iar dacă este aşa, nu trebuie să-i acordăm acestei proiecţii a lumii dimensiunea *poetică,* în înţelesul puternic al cuvântului, pe care i-am recunoscut-o lucrului textului?
Mergând până la capăt şi trăgând concluziile ultime, nu trebuie, oare, să spunem că ceea ce este deschis astfel în realitatea de fiecare zi este o altă realitate, realitatea *posibilului^.* Să ne amintim de una dintre cele mai preţioase observaţii ale lui Heidegger privitoare la *Verstehen;* pentru Heidegger, *înţelegerea* este polar opusă faptului de *a se afla situat,* tocmai în măsura în care *înţelegerea* se adresează posibilităţilor noastre celor mai proprii şi le descifrează într-o situaţie care nu poate fi proiectată ea însăşi, pentru că suntem deja aruncaţi în ea. în limbaj teologic, aceasta vrea să spună: „vine împărăţia lui Dumnezeu", adică ea face apel la posibilităţile noastre cele mai proprii pornind chiar de la sensul acestei împărăţii care nu vine de la noi. Dar atunci această remarcă are nişte implicaţii pe care va trebui să le exprimăm mai departe, atunci când vom relua conceptul de *credinţă* în lumina celei de a patra categorii herme-neutice propuse de noi, aceea a „înţelegerii de sine în faţa textului".
Calea pe care am urmat-o până acum a fost deci aceea a „aplicării" unei categorii hermeneutice generale la hermeneutica biblică tratată ca hermeneutică regională. Teza mea este că numai la capătul acestei căi poate fi recunoscută în acelaşi timp specificitatea „lucrului" biblic. In această privinţă, Ebeling are dreptate: tocmai ascultând până la capăt această carte, ca pe o carte printre altele, o putem întâlni ca fiind cuvânt al lui Dumnezeu. Dar, încă o dată, această recunoaştere nu face apel la un concept psihologic de inspiraţie, ca şi cum autorii ar repeta o vorbă care le-ar fi fost şoptită la ureche. Această recunoaştere se adresează calităţii existenţei noi, aşa cum se anunţă ea însăşi.
Una dintre trăsăturile care constituie specificitatea discursului biblic este, cum se ştie, locul central pe care-1 deţine aici referentul „Dumnezeu". Nu este vorba de a nega, ci de a înţelege acest loc şi acest rol. Reiese din analiza anterioară că semnificaţia acestui referent al discur-
119
sului biblic este implicată, într-un fel special pe care ne rămâne să-1 exprimăm, în numeroasele semnificaţii solidare ale formelor literare ale naraţiunii, profeţiei, imnului, înţelepciunii etc. Acel „ *God-Talk"* -ca să reluăm expresia lui McQuarrie[1] - provine din concurenţa şi din convergenţa acestor discursuri parţiale. Referentul „Dumnezeu" este în acelaşi timp coordonatorul acestor discursuri diverse şi punctul de fugă, indiciul de incompletudine al acestor discursuri parţiale.
în acest sens, cuvântul „Dumnezeu" nu funcţionează ca un concept filosofic, fie el acela de fiinţă, în înţelesul său medieval sau chiar în sensul heideggerian; chiar dacă suntem ispitiţi să spunem - în metalimbajul teologic al tuturor acestor limbaje preteologice - că, JDumnezeu" este numele religios al fiinţei, cuvântul „Dumnezeu" spune mai mult: el presupune contextul total alcătuit de întregul spaţiu de gravitaţie al povestirilor, profeţiilor, legislaţiilor, imnurilor etc; a înţelege cuvântul „Dumnezeu" înseamnă a urma

săgeata de sens a acestui cuvânt. Prin săgeată de sens, înţeleg puterea lui dublă: de a reuni toate semnificaţiile ivite din discursurile parţiale şi de a deschide un orizont care să se sustragă închiderii discursului.
Aş spune acelaşi lucru despre cuvântul „Christos". Dublei funcţii • pe care am numit-o vorbind despre cuvântul „Dumnezeu", el îi adaugă puterea de a încarna toate semnificaţiile religioase într-un simbol fundamental: simbolul unei iubiri sacrificiale, al unei iubiri mai puternice decât moartea. Aceasta este funcţia predicii despre Cruce şi despre înviere: de a da cuvântului „Dumnezeu" o *densitate* pe care cuvântul „fiinţă" n-o cuprinde. în semnificaţia lui e conţinută noţiunea legăturii *sale* cu noi ca dăruitor de har şi a relaţiei *noastre* cu el ca fiind cei „în ultimă instanţă interesaţi" şi pe deplin „re-cunoscători".
Sarcina unei hermeneutici biblice ar fi deci aceea de a desfăşura toate implicaţiile acestei constituiri şi articulări a lui *God-Talk.*
Vedem acum în ce sens este această hermeneutică biblică deopotrivă un caz particular al acelui gen de hermeneutică generală, descris mai sus, şi un caz unic. Un caz particular, pentru că existenţa nouă despre care vorbeşte Biblia nu trebuie căutată altundeva decât în lumea acestui text, care este un text printre altele. Un caz unic, pentru că toate discursurile parţiale fac trimitere la un Nume, care este punctul de intersecţie

' J. McQuarrie, *God-Talk. An Examination of the Language and Logic of Theo-logy,* Londra, 1967.

şi indicatorul de incompletudine al tuturor discursurilor noastre despre Dumnezeu, şi pentru că acest nume a devenit solidar cu cu *evenimentul-sens* propovăduit ca înviere.
Dar hermeneutica biblică nu poate pretinde că spune un lucru unic decât dacă acest lucru unic vorbeşte ca lume a textului care ni se adresează nouă, ca lucru al textului. Este punctul esenţial asupra căruia am vrut să insist situând hermeneutica teologică în a treia categorie a hermeneuticii generale, adică în lumea operei.

IV. CONSTITUIREA HERMENEUTICĂ A CREDINŢEI BIBLICE

Ajung la capătul încercării mele, întrebându-mă cu privire la implicaţiile teologice ale celei de a patra categorii a hermeneuticii noastre centrate asupra textului. Aceasta este categoria existenţială prin excelenţă, aceea a *aproprierii.*
Aş vrea să subliniez trei consecinţe ce decurg pentru hermeneutica biblică din raportul pe care l-am stabilit între lumea operei şi înţelegerea de sine a cititorului în faţa textului.
Mai întâi, ceea ce în limbajul teologic se numeşte credinţă este constituit, în sensul cel mai puternic al termenului, de existenţa nouă care este „lucrul" textului. Recunoscând astfel constituirea hermeneutică a credinţei biblice, ne opunem, pe cât e cu putinţă, oricărei reduceri psihologizante a credinţei. Aceasta nu înseamnă că credinţa n-ar fi în mod autentic un (^ireductibil la orice tratare lingvistică; în acest sens, ea este chiar limita oricărei hermeneutici şi, în acelaşi timp, originea non-hermeneutică a oricărei interpretări; mişcarea fără sfârşit a interpretării începe şi se încheie cu riscul unui răspuns pe care nu-1 generează şi nu-1 epuizează nici un răspuns. Tocmai pentru a explica acest caracter prelingvistic sau hiperlingvistic, credinţa a putut fi numită „preocuparea ultimă", pentru a exprima sesizarea unicului necesar în funcţie de care mă orientez în toate opţiunile mele; ea a fost numită şi „sentiment de dependenţă absolută", pentru a sublinia faptul că răspunde unei iniţiative care mă precede întotdeauna; a putut fi numită de asemenea „încredere necondiţionată", pentru a spune că este inseparabilă de un sentiment de speranţă care-şi croieşte drumul în ciuda dezminţirilor experienţei şi

care răstoarnă motivele de deznădejde în raţiuni de a spera, potrivit legilor paradoxale ale unei logici a supraabundenţei. Prin toate aceste trăsături, tematica credinţei se sustrage unei hermeneutici şi dovedeşte că aceasta nu este nici primul, nici ultimul cuvânt.
însă hermeneutica reaminteşte următorul lucru: credinţa biblică nu poate fi despărţită de mişcarea interpretării care o ridică în limbaj. „Preocuparea ultimă" ar rămâne *mută,* dacă n-ar căpăta puterea cuvântului unei interpretări mereu reîncepute a semnelor şi simbolurilor care au educat şi format, dacă pot spune aşa, această preocupare în inima veacurilor. Sentimentul de absolută dependenţă ar rămâne un sentiment infirm şi nearticulat, dacă el n-ar fi răspunsul la propunerea unei existenţe noi care-mi deschide

noi posibilităţi de a fi şi acţiona. încrederea necondiţionată ar fi goală, dacă n-ar fi sprijinită de interpretarea mereu reînnoită a evenimentelor-semne, relatate de Scripturi, precum *Exodul* din Vechiul Testament, ori *învierea* din Noul Testament. Tocmai aceste evenimente privind eliberarea deschid şi descoperă posibilul cel mai propriu al propriei mele libertăţi şi devin astfel pentru mine cuvânt al lui Dumnezeu. Aceasta este constituirea propriu-zis hermeneutică a credinţei înseşi. Aceasta este şi prima consecinţă teologică a indisocia-bilei corelaţii pe care am descoperit-o între lumea textului şi apropriere.

O a doua consecinţă rezultă din acel gen de distanţare pe care reflecţia hermeneutică a pus-o în evidenţă în centrul înţelegerii de sine, atunci când această înţelegere este o „înţelegere de sine în faţa textului". De îndată ce aceasta din urmă este supusă unei *Selbstdarstellung-* unei „prezentări prin sine" - a „lucrului" textului, o *critică* a iluziilor subiectului apare inclusă în însuşi actul „înţelegerii de sine în faţa textului". Tocmai pentru că subiectul se aduce pe sine însuşi în text şi pentru că „structura de înţelegere", despre care vorbeşte Heidegger, nu poate fi eliminată din înţelegerea care vrea să lase textul să vorbească, tocmai din acest motiv critica de sine face parte integrantă din înţelegerea de sine în faţa textului.

Observ aici o articulare esenţială între critica religiei, aşa cum au făcut-o Marx, Nietzsche şi Freud, şi autoînţelegerea credinţei. Această critică a religiei s-a constituit, bineînţeles, cu totul în afara hermeneuticii, ca o critică a ideologiilor, o critică a ceea ce se află dincolo de lume, o critică a iluziilor. Dar, pentru o înţelegere hermeneutică centrată asupra textului, această critică poate să rămână în acelaşi timp la recunoaşterea

adversarului din *afară,* pe care nu încerci să-1 recuperezi ori să-1 botezi cu forţa, şi poate deveni instrumentul unei critici *interne,* ce aparţine cu adevărat acţiunii de distanţare cerute de orice înţelegere de sine în faţa textului. Eu însumi am început acest travaliu în cartea mea despre Freud' şi l-am extins în *Conflictul interpretărilor*[2]*;* o „hermeneutică a suspiciunii" face astăzi parte integrantă din orice apropriere a sensului. O dată cu ea se continuă „de-construcţia" prejudecăţilor care împiedică inerţia-de-a-fi a lumii textului.

A treia şi ultima consecinţă pe care mi-ar plăcea s-o trag din hermeneutica aproprierii priveşte latura pozitivă a distanţării faţă de sine, pe care o văd implicată de orice înţelegere de sine în faţa textului; de-construcţia iluziilor subiectului este numai aspectul negativ a ceea ce trebuie să numim „imaginaţie".

Am riscat să vorbesc o primă oară despre dimensiunea *creatoare* a distanţării, servindu-mă de o expresie împrumutată de la Husserl; am vorbit despre „variaţiunile imaginative" asupra ego-ului meu, pentru a exprima această deschidere de posibilităţi noi care este însăşi lucrarea în mine a „lucrului" textului; putem recurge la o altă analogie, care lui Gadamer însuşi îi place s-o dezvolte, analogia cu < jocul"[3]; aşa cum jocul eliberează, în viziunea asupra realităţii, posibilităţi noi, ţinute prizoniere de spiritul „serios", el deschide şi în subiectivitate nişte posibilităţi de *metamorfozare* care o viziune pur *morală* a subiectivităţii nu ne permite să le vedem. Variaţiuni imaginative, joc, metamorfoză, - toate aceste expresii caută să circumscrie un fenomen fundamental, anume că existenţa nouă se formează în mine mai întâi în *imaginaţie.* Spun imaginaţie, şi jiu voinţă. Căci puterea de a te lăsa surprins de noi posibilităţi precede puterea de a te decide şi de a alege. Imaginaţia este acea dimensiune a subiectivităţii care corespunde textului ca *Poem.* Când distanţarea imaginaţiei corespunde distanţării pe care „lucrul" textului o sapă în inima realităţii, poeticii discursului îi corespunde o poetică a existenţei.

Această ultimă consecinţă a unei hermeneutici ce situează „lucrul" textului deasupra înţelegerii de sine este, poate, cea mai importantă, dacă luăm în considerare tendinţa cea mai generală a hermeneuticii existenţiale de a accentua momentul de decizie în faţa textului; voi spune,

[1] P. Ricoeur, *De l'interpretation. Essai sur Freud,* Ed. du Seuil, 1965.

[2] P. Ricoeur, *Le Conflit des interpretations. Essais d'hermeneutique,* Ed. du Seuil, 1969.

[3] H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode, op. cit.*

în ce mă priveşte, în linia unei hermeneutici care îşi ia ca punct de plecare textul şi

„lucrul" textului, că textul îi vorbeşte în primul rând imaginaţiei mele, propunându-i „figurativii" eliberării mele*.

* Printre eseurile recente ale lui Paul Ricoeur consacrate hermeneuticii limbajului religios şi exegezei biblice, le putem semnala pe următoarele, aşteptând ca ansamblul acestor texte să fie regrupat în volum:
„Contribution d'une reflexion sur le langage â une theologie de la Parole" („Contribuţia unei reflecţii asupra limbajului la o teologie a Cuvântului"), in *Revue de theologie et de philosophie,* voi. XVIII (1968), no. 5-5, p.333-348.
Les Incidences theologiques des recherches actuelles concernant le langage (Incidenţele teologice ale cercetărilor actuale privitoare la limbaj), Paris, Institut d'etudes oecumeniques, 1969.
„ Problemes actuels de l 'interpretation " („ Probleme actuale ale interpretării") (după Paul Ricoeur; text stabilit pornind de la o înregistrare integrală), in *Centre protestant d'etudes et de documentation,* Dosarul „Nouvelles theologies", no. 148, martie 197o.
„Du conflit â la convergence des methodes en exegese biblique" („De la conflict la convergenţa metodelor în exegeza biblică"), in *Exegese et hermeneutique,* Paris, Ed. du Seuil, colecţia „Parole de Dieu", 1971.
„Sur Pexegese de Genese, 1, l-2,4a" („Despre exegeza Genezei 1, 1-2, 4a"), *ibid.,* p.67-84, 85-96.
„Esquisse de conclusion" („Schiţă de concluzie"), *ibid.,* p. 285-295.
„Manifestation et proclamation" („Manifestare şi proclamare"), in *Archivio di filosofia,* 1974, no. 44, p.57-76.
Biblicae Hermeneutics: On Parables (1.- The narrative form. 2. - The metaphori-cal Process. - Limit-experiences and limit-concepts) *(Hermeneutici biblice: Despre Parabole* (1. - Forma narativă. 2.- Procesul metaforic. - Experienţe-limită şi concepte-limită), in *Semeia* Missoula, University of Montana (1975), no. 4, p.27-148.
„Parole et symbole" („Cuvânt şi simbol"), in *Revue des sciences religieuses,* voi. IL (1975), no. 1-2, p. 142-161.
„La philosophie et la specificite du langage religieux" („Filosofia şi specificut limbajului religios"), in *Revue d'histoire et de philosophie religieuses,* no.5, 1975, p. 13-26.
„L'hermeneutique de la secularisation. Foi, ideologie, utopie" („Hermeneutica secularizării. Credinţă, ideologie, utopie"), in *Archivio di filosofia,* voi. VIL (1976), no.2-3, p. 43-68.
„Hermeneutique de l'idee de Revelation" („Hermeneutica ideii de Revelaţie"), in *la Revelation,* Bruxelles, Publications des Facultes universitaires Saint-Louis, 1977, p.15-54.
„Nommer Dieu" („A-l numi pe Dumnezeu"), in *Etudes theologiques et religieuses,* voi. LII (1977), no.4, p. 489-508.
„Le recit interpretatif. Exegese et theologie dans les recits de la Passion" („Povestirea interpretativă. Exegeză şi teologie în povestirile despre Patimi"), în *Re-cherche de science religieuse,* 1985, no.73/1, p. 17-38 (Nota Ed.).

II
DE LA HERMENEUTICA TEXTELOR LA HERMENEUTICA ACŢIUNII

Ce este un text?

Acest eseu va fi consacrat, în esenţă, dezbaterii între două atitudini fundamentale pe care le putem lua în faţa unui text. Aceste două atitudini au fost rezumate, pe vremea lui Wilhelm Dilthey, la sfârşitul secolului trecut, prin cele două cuvinte, „explicaţie" şi „interpretare". Dilthey numea explicaţie modelul de inteligibilitate împrumutat de la ştiinţele naturii şi extins la ştiinţele istorice de către şcolile pozitiviste şi făcea din interpretare o formă derivată a înţelegerii, în care vedea atitudinea fundamentală a ştiinţelor spiritului, singura în stare să respecte deosebirea esenţială dintre aceste ştiinţe şi ştiinţele naturii. îmi propun aici să examinez soarta acestei opoziţii în lumina conflictelor dintre unele şcoli contemporane. Noţiunea de explicaţie s-a deplasat într-

adevăr; ea nu mai este moştenită de la ştiinţele naturii, ci de la nişte modele propriu-zis lingvistice. Cât despre noţiunea de interpretare, ea a suferit în hermeneutica modernă transformări profunde, care o îndepărtează de noţiunea psihologică de înţelegere, în sensul lui Dilthey. Tocmai această nouă punere a problemei, poate mai puţin antinomică şi mai fecundă, aş vrea s-o explorez. Dar, înainte de a intra în spaţiul conceptelor noi ale explicaţiei şi interpretării, aş vrea să întârziu asupra unei întrebări preliminare, care domină în realitate întreaga desfăşurare a investigaţiei noastre. întrebarea e aceasta: ce este un text?

I. CE ESTE UN TEXT?

Să numim text orice discurs fixat prin scriere. Conform acestei definiţii, fixarea prin scriere este constitutivă textului însuşi. Dar ce este astfel fixat prin scriere? Am spus: orice discurs. Vrea, oare, să spună aceasta că discursul a trebuit să fie mai întâi rostit fizic sau mental? Că orice scriere a fost mai întâi, cel puţin la modul potenţial, o vorbire? Pe scurt, care este legătura dintre text şi vorbire?

Suntem ispitiţi, întâi de toate, să spunem că orice scriere se adaugă unei vorbiri premergătoare. într-adevăr, dacă înţelegem prin vorbire *(parole),* împreună cu Ferdinand de Saussure, realizarea limbii într-un eveniment de discurs, producerea unui discurs singular de către un vorbitor singular, atunci fiecare text este faţă de limbă în aceeaşi poziţie de efectuare ca şi vorbirea. în afară de aceasta, scrierea este, ca instituţie, posterioară vorbirii, căreia pare să-i fixeze printr-un grafism linear toate articulaţiile care au apărut deja în oralitate; atenţia aproape exclusivă acordată scrierilor fonetice pare să confirme că scrierea nu adaugă nimic fenomenului vorbirii, decât fixarea care permite păstrarea acesteia; de unde convingerea că scrierea este o vorbire fixată, că înscrierea, fie grafism, fie înregistrare, este o înscriere a vorbirii, înscriere ce-i asigură vorbirii durata, datorită caracterului trainic al gravării. Anterioritatea psihologică şi sociologică a vorbirii asupra scrierii e indiscutabilă. Putem doar să ne întrebăm dacă apariţia târzie a scrierii n-a provocat o schimbare radicală în raportul nostru cu înseşi enunţurile discursului nostru. Dar să revenim la definiţia noastră: textul este un discurs fixat prin scriere. Ceea ce este fixat prin scriere este deci un discurs pe care l-am fi putut rosti, desigur, însă pe care îl scriem tocmai pentru că nu-1 rostim. Fixarea prin scriere survine chiar în locul vorbirii, adică în locul în care vorbirea ar fi putut să se nască. 'Ne putem întreba atunci dacă textul nu e cu adevărat text atunci când nu se mărgineşte să transcrie o vorbire anterioară, ci când înscrie direct în literă ceea ce vrea să spună discursul. '

Faptul care ar putea să dea greutate acestei idei despre o legătură directă între voinţa-de-a-spune a enunţului şi scriere este funcţia lecturii în raport cu scrierea. într-adevăr, scrierea cere lectura conform unei legături care ne va permite îndată să introducem conceptul de inter-

pretare. Pentru moment, să spunem că cititorul ţine locul interlocutorului, aşa cum, simetric, scrierea ţine locul rostirii şi locutorului. într-adevăr, raportul dintre scriere şi citire nu e un caz particular al raportului dintre a vorbi şi a răspunde. Nu este un raport de interlocuţie; nu este un caz de dialog. Nu e destul să spunem că lectura este un dialog cu autorul prin intermediul operei sale; trebuie spus că raportul cititorului cu cartea este de o cu totul altă natură; dialogul e un schimb de întrebări şi răspunsuri; nu există un schimb de felul acesta între scriitor şi cititor; scriitorul nu-i răspunde cititorului; cartea desparte mai degrabă în doi ■ versanţi actul de a scrie şi actul de a citi, care nu comunică; cititorul | *jf,,* este absent din scriere; scriitorul este absent din lectură. Textul produce / ^ astfel o dublă ocultare a cititorului şi a scriitorului; în felul acesta, el se substituie relaţiei de dialog care leagă nemijlocit vocea unuia de auzul celuilalt. |

Această substituire a lecturii în însuşi locul în care dialogul nu are loc este aşa de evidentă, încât, atunci când ni se întâmplă să întâlnim un autor şi să-i vorbim (de exemplu, despre cartea lui), avem sentimentul unei profunde răsturnări a acelui raport atât de aparte, pe care îl avem cu autorul în şi prin opera sa. îmi place să spun uneori că a citi o carte . înseamnă a considera că autorul ei e deja mort, iar cartea e postumă. g într-adevăr, atunci când autorul a murit, legătura cu cartea devine deplină şi oarecum intactă; autorul nu mai poate să răspundă, rămâne de citit doar opera lui.

Această deosebire dintre actul lecturii şi actul dialogului confirmă ipoteza noastră că scrierea este o efectuare comparabilă cu vorbirea, paralelă cu vorbirea, o efectuare ce-i ţine locul şi, într-un fel, o interceptează; Tocmai de aceea am putut spune că ceea ce vine în scris este . discursul ca intenţie de a rosti şi că scrierea este o înscriere directă a acestei intenţii, chiar dacă, istoriceşte şi din punct de vedere psihologic, scrierea a început prin a transcrie grafic semnele vorbirii./Această -; eliberare a scrierii, care o pune în locul vorbirii, este actul de naştere al textului. J
Ce se întâmplă însă cu enunţul însuşi atunci când este direct înscris, în loc să fie pronunţat? S-a insistat mereu asupra trăsăturii celei mai . izbitoare: scrierea conservă discursul şi face din el o arhivă disponibilă 1? pentru memoria individuală şi colectivă. Se adaugă, de asemenea, faptul

că linearizarea simbolurilor permite o traducere analitică şi distinctivă a tuturor trăsăturilor succesive şi discrete ale limbajului şi îi sporeşte astfel eficacitatea. Asta e tot? Conservarea şi eficacitatea sporite nu caracterizează încă decât transcrierea limbajului oral în semne grafice. Eliberarea de oralitate a textului atrage după sine o adevărată răsturnare, atât a raporturilor dintre limbaj şi lume cât şi a raportului dintre limbaj şi diversele subiectivităţi interesate, a autorului şi a cititorului. Am remarcat ceva din această a doua răsturnare, atunci când am distins lectura de dialog; va trebui să mergem şi mai departe, însă pornind de data aceasta de la răsturnarea care priveşte raportul referenţial dintre limbaj şi lume, atunci când textul ia locul vorbirii.
/ Ce înţelegem prin raport referenţial sau prin funcţie referenţială? Următorul lucru: adresându-se unui alt vorbitor, subiectul discursului spune ceva despre ceva; lucrul despre care vorbeşte este referentul discursului său; această funcţie referenţială este, cum se ştie, susţinută de frază, care este prima şi cea mai simplă unitate a discursului; fraza e cea care intenţionează să spună ceva adevărat sau ceva real. Cel puţin în discursul declarativ./Această funcţie referenţială este atât de importantă, încât compensează oarecum o altă caracteristică a limbajului, care este aceea de a despărţi semnele de lucruri; prin funcţia referenţială, limbajul „varsă din nou în univers" (după o vorbă a lui Gustave Guillaume) aceste semne pe care funcţia simbolică le-a făcut, atunci când s-a născut, să absenteze din lucruri. Orice discurs este astfel legat, într-un grad oarecare, de lume. Căci, dacă n-am vorbi despre lume, despre ce am vorbi?
Dar, atunci când textul ia locul vorbirii, se petrece ceva important, în schimbul de vorbe, locutorii sunt prezenţi unul în faţa celuilalt, însă sunt prezente şi situaţia, ambianţa, mediul înconjurător al discursului. Tocmai în raport cu acest mediu înconjurător este discursul pe deplin sejnnificant; trimiterea la realitate este, la urma urmelor, trimitere la această realitate, care poate fi arătată „în jurul" vorbitorilor, „în jurul" instanţei discursive înseşi, dacă putem să spunem aşa; limbajul este, de altfel, bine înarmat pentru a asigura această ancorare; demonstrativele, adverbele de timp şi de loc, pronumele personale, timpurile verbului şi, în general, toţi indicatorii „deictici" sau „ostensivi" servesc la ancorarea discursului în realitatea circum-

stanţială care înconjoară instanţa discursivă. Astfel, în vorbirea vie, sensul *ideal* a ceea ce se spune se mlădiază după referinţa reală, adică după lucrul *despre care* se vorbeşte; la limită, această referinţă reală tinde să se confunde cu o desemnare ostensivă în care vorbirea se alătură gestului de a arăta, de a-1 face pe celălalt să vadă. /Sensul moare în referinţă, iar aceasta în arătare;'
Nu la fel stau lucrurile atunci când textul ia locul vorbirii. Mişcarea de la referinţă spre arătare se vede interceptată, după cum dialogul e întrerupt de text. Spun interceptată şi nu suprimată; în acest punct mă voi despărţi îndată de ceea ce numesc, de pe acum, ideologia textului absolut, care procedează, printr-o absolutizare nepotrivită, la o trecere la limită pe furiş, pe baza observaţiilor juste pe care le-am făcut ceva mai înainte. Cum vom vedea./textul nu este lipsit de referinţă; sarcina lecturii, ca interpretare, va fi tocmai aceea de a efectua referinţa/Cel puţin, în această suspendare în care referinţa e amânată, textul este oarecum „în aer", în afara lumii sau fără lume; datorită acestei obliterări a raportului cu lumea, fiecare text e liber să intre în legătură cu toate celelalte texte care vin să ia locul realităţii circumstanţiale arătate de vorbirea vie.
/Acest raport de la text la text, în timp ce lumea despre care se vorbeşte dispare, dă naştere cvasi-lumii textelor sau *literaturii. /*
Aceasta este răsturnarea ce afectează discursul însuşi, atunci când mişcarea de la

referinţă spre arătare e interceptată de text; cuvintele nu se mai estompează în faţa lucrurilor; cuvintele scrise devin cuvinte pentru ele însele.
Această ascundere a lumii circumstanţiale de către cvasi-lumea textelor poate fi atât de deplină, încât, într-o civilizaţie a scrierii, însăşi lumea încetează să fie ceea ce se poate arăta vorbind şi se reduce la acel soi de „aură" pe care o desfăşoară operele. Aşa se face că vorbim despre lumea greacă, despre lumea bizantină/Lumea aceasta poate fi numită imaginară, în sensul că este *prezentificată* prin scris, chiar în locul în care lumea era prezentată prin vorbire; dar acest imaginar este el însuşi o creaţie a literaturii, este un imaginar literar.
Această răsturnare a raportului dintre text şi lumea lui este cheia celeilalte răsturnări despre care am vorbit deja, aceea care afectează raportul textului cu subiectivităţile autorului şi cititorului. Credem că
131
ştim ce este autorul unui text, pentru că-i derivăm noţiunea din cea a vorbitorului; subiectul vorbirii, spune Benveniste, este cel care se desemnează pe sine spunând „eu". Atunci când textul ia locul vorbirii, nu mai există locutor propriu-zis, cel puţin în sensul unei autodesemnări imediate şi directe a celui care vorbeşte în instanţa de discurs; acestei vecinătăţi a subiectului vorbitor faţă de propria sa vorbire i se substituie un raport complex dintre autor şi text, care ne permite să spunem că autorul este instituit de text, că se afla el însuşi în spaţiul de semnificaţie trasat şi înscris de scriere; textul este chiar locul în care.se iveşte autorul. Dar se iveşte el, oare, altfel decât ca un prim cititor?/Punerea la distanţă a autorului de către propriul său text/ste deja un fenomen de primă lectură, care ridică dintr-o dată ansamblul problemelor cu care vom fi confruntaţi acum, privind raporturile dintre explicaţie şi interpretare; aceste raporturi iau naştere cu ocazia lecturii.

II. EXPLICAŢIE SAU ÎNŢELEGERE?

într-adevăr, vom vedea îndată că cele două atitudini pe care le-am situat la începutul acestui eseu sub titlul dublu de explicaţie şi interpretare se înfruntă tocmai în spaţiul lecturii/Această dualitate o întâlnim mai întâi la Dilthey, care este inventatorul ei. La Dilthey, aceste distincţii constituiau o alternativă în care un termen trebuia să-1 excludă pe celălalt: ori „explici", în felul savantului naturalist, ori „interpretezi", în felul istoricului/Aceasta este alternativa exclusivă ce va furniza baza de plecare a discuţiei care urmează. îmi propun să arăt că noţiunea de text, aşa cum am stabilit-o în prima parte a acestui eseu, cere o reînnoire a celor două noţiuni de explicaţie şi interpretare şi, datorită acestei înnoiri, o concepţie mai puţin antinomică a raportului dintre ele. Să spunem imediat că discuţia va fi cu bună ştiinţă orientată spre căutarea unei strânse complementarităţi şi reciprocităţi între explicaţie şi interpretare. / La Dilthey, opoziţia iniţială nu e tocmai cea dintre explicaţie şi interpretare, ci dintre explicaţie ,şi înţelegere, interpretarea fiind o provincie particulară a înţelegerii/Trebuie să plecăm deci de la opoziţia dintre explicaţie şi înţelegere. Or, dacă această opoziţie este exclusivă, e pentru că, la Dilthey, cei doi termeni desemnează două sfere ale
132
realităţii pe care ei sunt chemaţi să le departajeze. Aceste două sfere sunt cea a ştiinţelor naturii şi cea a ştiinţelor spiritului. Regiunea naturii e aceea a obiectelor oferite observaţiei ştiinţifice şi supuse, de la Galilei încoace, acţiunii de matematizare, iar, o dată cu John Stuart Mill, canoanelor logicii inductive^Regiunea spiritului este aceea a individualităţilor psihice în care fiecare psihism este în stare să se transpună, înţelegerea este un asemenea transfer într-un psihism străin. A întreba dacă pot exista ştiinţe ale spiritului înseamnă atunci a întreba dacă o cunoaştere ştiinţifică a indivizilor e posibilă, dacă această înţelegere a singularului poate fi obiectivă în felul ei, dacă ea poate să primească o validitate universală. Da, răspunde Dilthey, pentru că interiorul se oferă prin semne exterioare care pot fi percepute şi înţelese ca semne ale unui psihism străin: /,Numim înţelegere, spune el în celebrul articol din 1900 despre originea hermeneuticii[1], procesul prin care cunoaştem ceva de natură psihică cu ajutorul semnelor sensibile care sunt manifestarea lui" (p.320). Interpretarea este o provincie particulară a *acestei* înţelegeri. Printre semnele psihismului străin, avem „manifestările fixate în mod durabil", „mărturiile omeneşti conservate prin scriere", „monumentele scrise".ylntrepretarea este, astfel, arta de a înţelege aplicată unor asemenea manifestări, unor asemenea mărturii şi monumente, al căror caracter distinctiv este

scrierea. /
/în această pereche înţelegere-interpretare, înţelegerea oferă fund mentul, adică cunoaşterea prin semne a psihismului străin, interpretam aduce gradul de obiectivare, datorită fixării şi conservării pe care scrierea o conferă semnelor.
Această distincţie dintre explicaţie şi înţelegere pare la început clară; ea devine totuşi din ce în ce mai obscură, de îndată ce ne întrebăm cu privire la condiţiile de ştiinţificitate ale interpretării. Explicaţia a fost expulzată din câmpul ştiinţelor naturale; însă conflictul renaşte chiar în miezul conceptului de interpretare, între, pe de o parte, caracterul intuitiv, neverificabil, pe care-1 deţine de la conceptul psihologizant de înţelegere căruia îi este subordonat, şi, pe de altă parte, exigenţa obiectivităţii legată de însăşi noţiunea de ştiinţă a spiritului. Această sfâşiere a hermeneuticii între tendinţa sa psihologizantă şi căutarea unei logici a
[1] W. Dilthey, „Origine et devcloppement de l'hermeneutique" (1900), in *le Monde de l'Esprit,* I, op. cit.
133
interpretării/ţmne, în cele din urmă, în cauză raportul dintre înţelegere şi interpretare.anterpretarea nu e, oare, o specie a înţelegerii care sfărâmă genul^ Diferent a specifică, adică fixarea prin scris, nu e oare mai importantă aici decât trăsătura comună tuturor semnelor, şi anume aceea de a reda o realitate lăuntrică prin ceva exterior? Ce este, oare, mai important, în hermeneutică, - includerea ei în sfera înţelegerii, sau deosebirea ei faţă de înţelegere? Schleiermacher fusese, înaintea lui Dilthey, martorul acestei sfâşieri lăuntrice a proiectului hermeneutic - şi a depăşit-o prin practica omenească a unei fericite îmbinări între *genialitatea romantică* şi *virtuozitatea filologică.* O dată cu Dilthey, exigenţele epistemologice devin mai urgente. Mai multe generaţii îl despart de savantul romantic, mai multe generaţii exersate în reflecţia epistemologică; de aceea, contradicţia izbucneşte acum în plină lumină. Să-1 ascultăm pe Dilthey comentându-1 pe Schleiermacher: „Scopul ultim al hermeneuticii este dej a-1 înţelege pe autor mai bine decât s-a înţeles el însuşi." Aceasta, în ce priveşte psihologia înţelegerii. Dar iată acum ceva privitor la logica interpretării: „Funcţia hermeneuticii este tocmai aceea de a stabili din punct de vedere teoretic, împotriva intruziunii constante a arbitrarului romantic şi a subiectivismului sceptic în domeniul istoriei, validitatea universală a interpretării, temelie a oricărei certitudini istorice" (p. 333). Astfel, hermeneutica nu împlineşte dorinţele înţelegerii decât smul-gându-se din imediatul înţelegerii celuilalt; cu alte cuvinte, valorilor dialogale/înţelegerea vrea să coincidă cu lăuntrul autorului, să devină egalul lui *(sich gleichsetzen)*, să reproducă *(nachbilden)* procesul creator care a dat naştere operei/Dar semnele acestei intenţii, ale acestei creaţii, nu sunt de căutat nicăieri altundeva decât în ceea ce Schleiermacher numea „forma exterioară" şi „interioară" a operei, sau „conexiunea", „înlănţuirea" *(Zusammenhang),* care face din ea un tot organizat. Ultimele scrieri ale lui Dilthey *{Edificarea lumii istorice în ştiinţele umaniste)* au agravat şi mai mult tensiunea. Pe de o parte, versantul obiectiv al operei este accentuat sub influenţa *Cercetărilor logice* ale lui Husserf (cum se ştie, pentru Husserl, „sensul" unui enunţ constituie o „idealitate" care nu există nici în realitatea lumii, nici în realitatea psihică: este o pură unitate de sens, fără localizare reală). într-un fel asemănător, hermeneutica purcede de la obiectivarea energiilor creatoare ale vieţii în operele care se intercalează astfel între autor şi noi; psihismul însuşi,
134
dinamismul său creator este cel care cheamă la această mediere prin „semnificaţii", „valori", „ţeluri". Astfel, exigenţa ştiinţifică împinge la o depsihologizare tot mai puternică a interpretării, a înţelegerii înseşi, poate chiar a introspecţiei, dacă e adevărat că şi amintirea urmează firul semnificaţiilor, care nu sunt, ele însele, nişte fenomene psihice. Interiorizarea vieţii implică acest caracter mereu mai indirect şi mijlocit al interpretării de sine şi a celuilalt. Dar, cu toate acestea, interpretarea urmăreşte un sine şi un altul puşi în termeni psihologicii/interpretarea vizează mereu o reproducere, o *Nachbildung* a experienţelor trăite/
Această insuportabilă tensiune, al cărei martor este ultimul Dilthey, ne face să punem cele două întrebări care conduc continuarea discuţiei: nu trebuie, oare, să abandonăm de-a dreptul referinţa interpretării la înţelegere şi să încetăm să mai facem din interpretarea monumentelor scrise un caz particular al înţelegerii semnelor exterioare ale unui psihism interior? Dar, dacă interpretarea nu-şi mai caută norma de inteligibilitate în înţelegerea celuilalt, raportul ei cu explicaţia, care a fost scoasă din

joc, nu trebuie, oare, şi el reanalizat?

III. TEXTUL ŞI EXPLICAŢIA STRUCTURALĂ

Să pornim din nou de la analiza pe care am făcut-o textului şi de L statutul autonom pe care i l-am recunoscut faţă de vorbire şi de schimbul de vorbe. Ceea ce am numit ocultarea lumii înconjurătoare de către cvasi-lumea textelor generează două posibilităţi. Putem, ca cititori, să rămânem în nedesăvârşirea, în incertitudinea textului fără lume şi fără autor; atunci îl explicăm prin raporturile sale interne, prin structura sa. Sau putem înlătura această nedesăvârşire şi incertitudine a textului, putem să-1 împlinim în cuvinte, să-1 restituim comunicării vii; atunci îl interpretăm. Aceste două posibilităţi aparţin deopotrivă lecturii, iar lectura este dialectica acestor două atitudini.

Să le reluăm separat, înainte de a le cerceta modul de articulare. Putem face o primă lectură a textului, o lectură care ia act, dacă putem spune aşa, de interceptarea de către text a tuturor raporturilor cu o lume care să poată fi arătată şi cu subiectivităţi care să poată dialoga. Acest transfer în „locul" textului - loc care este un ne-loc - constituie un proiect

aparte faţă de text, acela de a prelungi suspendarea raportului referenţial cu lumea şi cu subiectul vorbitor. Prin acest proiect particular, cititorul hotărăşte să se plaseze în „locul textului" şi în „închiderea" acestui loc; pe baza acestei alegeri, textul nu are un afară, ci doar un lăuntru; el nu are vreo intenţie de transcendere, aşa cum am avea o vorbă adresată cuiva în legătură cu ceva.

Acest proiect este nu numai posibil, ci şi legitim; într-adevăr, constituirea textului ca text şi a reţelei de texte ca literatură îndreptăţeşte interceptarea acestei dubltjftranscendenţe a discursului, spre o lume şi spre un altul/f ornind de aici, este posibil un comportament explicativ faţă de text.

Spre deosebire de ce credea Dilthey, acest comportament explicativ nu e deloc împrumutat de la un alt câmp al cunoaşterii şi de la un alt model epistemologic decât cel al limbajului însuşi. Nu este un model naturalist extins mai târziu la ştiinţele spiritului. Opoziţia natură-spirit nu joacă aici chiar nici un rol. Dacă e vorba de împrumut, el are loc în interiorul aceluiaşi câmp, al semnelor. Textele pot fi într-adevăr tratate conform unor reguli de explicare, pe care lingvistica le aplică cu succes sistemelor simple de semne ce alcătuiesc limba în opoziţie cu vorbirea; cum se ştie, distincţia limbă-vorbire este deosebirea fundamentală care-i oferă lingvisticii un obiect omogen; în timp ce vorbirea aparţine fiziologiei, psihologiei, sociologiei, limba, ca regulă a jocului a cărui executare este vorbirea, nu aparţine decât lingvisticii. Cum se ştie de asemenea, lingvistica nu cunoaşte decât sisteme de unităţi lipsite de semnificaţii proprii, fiecare defmindu-se doar prin deosebirea faţă de toate celelalte. Aceste unităţi, fie că sunt pur distinctive, precum cele ale articulării fonologice, fie semnificative, precum cele ale articulării lexicale, sunt unităţi opozitive. Tocmai jocul opoziţiilor şi al combinărilor lor, în interiorul unui inventar de unităţi discrete, defineşte - noţiunea de structură în lingvistică.

Acesta este modelul structural care oferă tipul de comportament explicativ pe care îl vom vedea acum aplicat textului.

Se va obiecta, poate, chiar înainte de a începe cercetarea, că nu se pot aplica textului nişte legi ce nu sunt valabile decât pentru limbă, ca fiind deosebită de vorbire. Fără să fie vorbire, textul, — se va spune — nu este, oare, în raport cu limba, în aceeaşi poziţie ca şi vorbirea? Nu

trebuie, oare, să-i opunem în mod global limbii discursul ca suită de enunţuri, adică, la urma urmelor, de fraze? în raport cu această distincţie limbă-discurs, deosebirea vorbire-scriere nu este, oare, secundară, întrucât limba şi vorbirea s-ar situa de aceeaşi parte, cea a discursului? Aceste observaţii sunt pe deplin îndreptăţite şi ne dau dreptul să credem că modelul explicativ numit structural nu epuizează câmpul atitudinilor posibile faţă de un text. Dar, înainte de a spune care este limita acestui comportament explicativ, trebuie să-i sesizăm fecunditatea. Ipoteza de lucru a oricărei analize structurale de texte este aceasta^în ciuda faptului că scrierea se află de aceeaşi parte cu vorbirea în raport cu limba, adică de partea discursului, specificitatea scrisului în raport cu vorbirea efectivă se bazează pe nişte trăsături structurale susceptibile de a fi tratate ca analogi ai limbii în discurs! Această ipoteză de lucru este perfect legitimă; ea

constă în a spune că marile unităţi ale limbajului, adică unităţile de grad superior frazei, oferă, cu anumite condiţii, organizări comparabile cu cele ale micilor unităţi ale limbajului, adică cu unităţile de grad inferior frazei, tocmai acelea care sunt de resortul lingvisticii. *In Antropologia structurală*[1], Claude Levi-Strauss formulează astfel această ipoteză de lucru, în legătură cu o categorie de texte, miturile: „Ca orice fiinţă lingvistică, mitul este format din unităţi constitutive; aceste unităţi constitutive implică prezenţa celor care intervin în mod normal în structura limbii, adică fonemele, morfemele şi semantemele. însă ele se află cu acestea din urmă (semantemele) în acelaşi raport ca şi cel dintre semanteme şi morfeme şi dintre morfeme şi foneme. Fiecare formă se deosebeşte de cea precedentă printr-un grad mai înalt de complexitate. Din acest motiv, vom numi elementele care ţin propriu-zis de mit (şi care sunt cele mai complexe dintre toate): mari unităţi constitutive" (p.233). Cu ajutorul acestei ipoteze de lucru, marile unităţi, care sunt cel puţin de mărimea unei unei fraze, şi care, puse cap la cap constituie povestirea proprie mitului, vor putea fi tratate după aceleaşi reguli ca şi cele mai mici unităţi familiare lingviştilor; tocmai pentru a marca această analogie vorbeşte Claude Levi-Strauss despre miteme, aşa cum vorbim despre foneme, morfeme, semanteme. Dar, pentru a se menţine în limitele analogiei dintre miteme şi unităţile lingvistice de nivel inferior, analiza textelor va trebui să purceadă la acelaşi fel de

[1] C. Levi-Strauss, *Anthwpologie structurale,* Paris, Pion, 1958-1971.

abstractizare ca şi cel pe care îl practică fonologul; pentru acesta, fonemul nu este un sunet concret, considerat la modul absolut, în substanţa lui sonoră; el este o funcţie definită de metoda comutativă şi care se transformă în valoarea ei opozitivă în raport cu toate celelalte; în acest sens, fonemul nu este, ca să vorbim ca Saussure, o „substanţă", ci o „formă", adică un joc de relaţii; la fel, un mitem nu este una dintre frazele mitului, ci o valoare opozitivă ce se leagă de mai multe fraze particulare, constituind, în limbajul lui Levi-Strauss, un „pachet de relaţii": „Numai sub forma unei combinaţii de astfel de pachete unităţile constitutive dobândesc o funcţie semnificantă" (p. 234). Ceea ce se numeşte aici ■• funcţie semnificantă nu este câtuşi de puţin ceea ce vrea să spună mitul, încărcătura lui filosofică sau existenţială, ci orânduirea, dispunerea/ mitemelor, pe scurt structura mitului. "

Voi reaminti aici pe scurt analiza pe care Levi-Strauss o propune pentru mitul lui Oedip, urmând această metodă. El repartizează frazele mitului în patru coloane, le aşează în prima coloană pe toate cele care vorbesc despre legătura de rudenie supraestimată (exemplu: Oedip se căsătoreşte cu Iocasta, mama sa, Antigona îl înmormântează pe Polynice, fratele ei, în ciuda interdicţiei); în coloana a doua, găsim aceeaşi relaţie, însă marcată cu semnul invers: legătură de rudenie subestimată sau devalorizată (Oedip îl ucide pe tatăl său, Laios, Eteocle îl ucide pe fratele său, Polynice); coloana a treia se referă la monştri şi la distrugerea lor; a patra regrupează toate numele proprii a căror semnificaţie evocă o dificultate de a merge drept (şchiop, stângaci, picior umflat). Compararea celor patru coloane scoate la iveală o corelaţie. Intre 1 şi 2, avem legături de rudenie rând pe rând supraestimate ori subestimate; între 3 şi 4, avem o afirmare apoi o negare a autohtoniei omului: „Ar rezulta de aici că coloana a patra se află în acelaşi raport cu coloana a treia ca şi coloana 1 cu coloana 2...; supraevaluarea rudeniei de sânge este, faţă de subevaluarea acesteia, în acelaşi raport ca şi efortul de a scăpa de autohtonie faţă de imposibilitatea de a reuşi.'f'Mitul apare atunci ca un fel de instrument logic care apropie nişte contradicţii pentru a le depăşi/ „Imposibilitatea de a pune în legătură nişte grupuri de relaţii este depăşită (sau, mai exact, înlocuită) de afirmaţia că două relaţii contradictorii între ele sunt identice, în măsura în care fiecare dintre ele este contradictorie faţă de sine" (p. 239). Vom reveni îndată asupra acestui rezultat; să ne mărginim la a-1 enunţa.

Putem spune într-adevăr că am explicat mitul, nu însă că l-am inter-pretat;/am scos în evidenţă, cu ajutorul analizei structurale, logica operaţiilor care leagă între ele pachetele de relaţii; această logică constituie „legea structurală a mitului cercetat/(p. 241). Nu vom uita să notăm că această lege este, prin excelenţă, obiect de lectură şi nicidecum de vorbire, în sensul unei recitări în care puterea mitului ar fi reactivată într-o situaţie particulară. Aici, textul nu e decât text iar lectura nu-1 însufleţeşte decât ca text, suspendându-i semnificaţiile pentru noi, suspendându-i orice efectuare într-o

vorbire actuală.
Am luat mai înainte un exemplu din domeniul miturilor; aş putea să iau un altul, dintr-un domeniu învecinat, acela al povestirilor folclorice; acest domeniu a fost explorat de formaliştii ruşi din şcoala lui Propp şi de specialiştii francezi ai analizei structurale a povestirilor, Roland Barthes şi Greimas. Regăsim la aceşti autori aceleaşi postulate ca la Levi-Strauss: unităţile superioare frazei au aceeaşi compoziţie ca şi unităţile inferioare frazei; sensul povestirii se află în însăşi orânduirea elementelor; el constă în puterea ansamblului de a integra nişte subunităţi; invers, sensul unui element este capacitatea lui de a intra în legătură cu alte elemente şi cu întregul operei; aceste postulate luate împreună definesc închiderea povestirii; sarcina analizei structurale va consta atuncyin a proceda la segmentarea (aspect orizontal), apoi la stabilirea diverselor nivele de integrare a părţilor în întreg (aspect ierarhic). Astfel, când analistul va izola unităţi de acţiune, acestea nu vor fi pentru el nişte unităţi psihologice susceptibile de a fi trăite, ori unităţi de comportament raportabile la o psihologie behavioristă; extremităţile acestor secvenţe sunt numai punctele de direcţionare ale povestirii, astfel încât, dacă schimbăm un element, tot ceea ce urmează e diferit; recunoaştem aici transpunerea metodei de comutare a planului fonologie în planul unităţilor povestirii. Logica acţiunii constă atunci într-o înlănţuire a nucleelor de acţiune care constituie, împreună, continuitatea structurală a povestirii; aplicarea acestei tehnici sfârşeşte prin a „decronologiza" povestirea, în aşa fel încât să scoată în evidenţă logica narativă subiacentă timpului narativ. La limită, povestirea s-ar reduce la o combinatorie de câteva unităţi dramatice - a promite, a trăda, a împiedica, a ajuta etc. - care ar fi astfel paradigmele acţiunii. O secvenţă este atunci o suită de noduri de acţiune; fiecare închizând o alternativă deschisă de cel dinaintea lui;

în timp ce se leagă între ele, unităţile elementare se îmbină totodată în unităţi mai largi; de exemplu, întâlnirea cuprinde acţiuni elementare, precum apropierea, interpelarea, salutul etc. Â explica o povestire înseamnă a surprinde această împletire, această structură în formă de fugă a unor desfăşurări de acţiuni îmbinate între ele.
Acestui lanţ şi acestei îmbinări a acţiunilor le corespund raporturi de aceeaşi natură între „actanţii" povestirii. Prin aceasta înţelegem nu personajele în calitatea lor de subiecţi psihologici, înzestraţi cu o existenţă proprie, ci rolurile corelative unor acţiuni formalizate ele însele. Actanţii sunt definiţi doar de predicatele acţiunii, de axele semantice ale frazei şi ale povestirii: actantul este cel care..., căruia..., pe care..., cu care... etc. acţiunea este săvârşită; el este cel ce promite, cel ce primeşte promisiunea, donatorul, destinatarul etc. Analiza structurală scoate astfel la iveală o ierarhie a *actanţilor* corelativă ierarhiei *acţiunilor.*
Rămâne, aşadar, ca povestirea să fie asamblată ca un tot şi resituată în comunicarea narativă. Ea este atunci un discurs adresat de povestitor unui destinatar. Dar, pentru analiza structurală, cei doi interlocutori nu trebuie căutaţi altundeva decât în text; naratorul nu e desemnat decât de semnele narativităţii, care aparţin constituţiei înseşi a povestirii. Dincolo de aceste trei nivele (nivelul acţiunilor, nivelul actanţilor, nivelul naraţiunii),'nu mai există nimic care să ţină de ştiinţa semiologului; există numai lumea celor care folosesc povestirea, care poate să ţină eventual de alte discipline semiologice (sisteme sociale, economice, ideologice); însă acestea nu mai sunt discipline cu caracter lingvistic. Această transpunere a unui model lingvistic la teoria povestirii verifică cu exactitate remarca noastră iniţială: astăzi, explicaţia nu mai este un concept împrumutat de la ştiinţele naturii şi transferat într-un domeniu străin, cel al monumentelor scrise; el provine din aceeaşi sferă a limbajului, prin transferul analogic al unor mici unităţi ale limbii (foneme şi lexeme) la marile unităţi superioare frazei, precum povestirea, folclorul, mitul. în consecinţă, interpretarea, dacă i se mai poate da un sens, nu va mai fi confruntată cu un model exterior ştiinţelor umaniste; ea se va afla în confruntare cu un model de inteligibilitate care aparţine, din naştere, dacă putem spune aşa, domeniului ştiinţelor umaniste şi unei ştiinţe de vârf din acest domeniu: lingvistica.
în consecinţă, explicaţia şi interpretarea se vor confrunta pe acelaşi teren, în interiorul aceleiaşi sfere a limbajului.

IV. SPRE UN NOU CONCEPT DE INTERPRETARE

Să cercetăm acum cealaltă atitudine pe care o putem lua faţă de text, cea pe care am

numit-o interpretare. O vom putea introduce opunând-o mai întâi celei dinainte, într-un fel şi mai apropiat de maniera lui Dilthey. Dar, aşa cum va reieşi mai târziu, va trebui să ajungem treptat la o relaţie mai strict complementară şi reciprocă între explicaţie şi interpretare.
Să pornim, încă o dată, de la lectură. Spuneam că ni se oferă două moduri de a citi. Putem prelungi şi întări, prin lectură, Suspendarea ce afectează referinţa textului la ambianţa unei lumi şi la audienţa subiecţilor vorbitori: aceasta este atitudinea explicativă. Dar putem şi să înlăturăm această suspendare şi să desăvârşim textul ca rostire actuală. Această a doua atitudine este adevărata destinaţie a lecturii. Căci ea este cea care dezvăluie adevărata natură a suspendării la care este supusă mişcarea textului spre semnificaţie. Cealaltă lectură nici n-ar fi posibilă, dacă n-ar fi evident mai întâi faptul că textul, ca scriere, aşteaptă şi cere lectura; dacă lectura e posibilă, este tocmai pentru că rtextul nu e închis în sine, ci deschis către altceva; a citi înseamnă, cum se poate presupune, a lega un discurs nou de discursul textului. Această înlănţuire de la discurs la discurs/pune în evidenţă, în însăşi alcătuirea textului, o capacitate originară de reluare care defineşte caracterul său deschis. Interpretarea este împlinirea concretă a acestei înlănţuiri şi a acestei reluări.
într-un prim moment va trebui să producem conceptul de interpretare în opoziţie cu cel de explicaţie, fapt ce nu ne va îndepărta prea mult de Dilthey, atâta doar că conceptul opus, de explicaţie, a câştigat deja o anumită putere, pornind de la lingvistică şi semiologie, în loc să fie împrumutat din ştiinţele naturii.
Conform acestui prim sens, interpretarea îşi păstrează caracterul de apropriere pe care i-1 recunoşteau Schleiermacher, Dilthey şi Bultmann. La drept vorbind, acest sens nu va fi abandonat, ci va fi doar mijlocit de explicaţia însăşi, în loc să-i fie opus într-un mod imediat şi naiv. Prin apropriere înţeleg aici că interpretarea unui text se desăvârşeşte în interpretarea de sine a unui subiect care, de atunci înainte, se înţelege mai bine, se înţelege altfel, sau chiar începe să se înţeleagă. Această desăvârşire a înţelegerii textului într-o înţelegere de sine caracterizează
140
141
acel soi de filosofie reflexivă pe care, cu diferite ocazii, am numit-o reflecţie concretă. Hermeneutica şi filosofia reflexivă sunt aici corelative şi reciproce. Pe de o parte^nţelegerea de sine trece pe drumul ocolit al înţelegerii semnelor de cultură în care şinele se documentează şi se formează^pe de altă parte, înţelegerea textului nu este un scop în sine, ci mediază raportul cu sine al unui subiect care nu găseşte în scurt-circuitul reflecţiei imediate sensul propriei vieţi. Aşa încât trebuie să spunem, cu aceeaşi tărie, că reflecţia nu este nimic dacă nu e mijlocită de semne şi de opere, şi că explicaţia nu este nimic dacă nu se încorporează ca intermediar în procesul înţelegerii de sine; pe scurt, în reflecţia hermeneutică - sau în hermeneutica reflexivă -, constituirea *siyelui şi* cea a *sensului* sunt contemporane.
Prin termenul de *apropriere,* vom sublinia încă două trăsături; una din finalităţile oricărei hermeneutici este aceea de a lupta împotriva distanţei culturale; această luptă poate fi înţeleasă ea însăşi în termeni pur temporali, ca o luptă contra depărtării seculare sau, în termeni mai autentic hermeneutici, ca o luptă contra îndepărtării de sensul însuşi, adică de sistemul de valori pe care se bazează textul; în acest sens, interpretarea „apropie", „egalizează", face „contemporan şi asemănător", ceea ce înseamnă într-adevăr că face să devină *propriu* ceea ce la început era *străin.*
Dar, caracterizând interpretarea ca apropriere, vrem mai ales să subliniem caracterul „actual" al interpretării: lectura este ca şi execuţia . unei partituri muzicale; ea marchează efectuarea, realizarea în act a / posibilităţilor semantice ale textului. Această ultimă trăsătură e cea mai importantei, căci ea este condiţia celorlalte două: victorie asupra distanţei culturale,*fuziune a interpretării textului cu interpretarea de sine. într-adevăr, acest caracter de efectuare, propriu interpretării, dezvăluie un aspect hotărâtor al lecturii, adică desăvârşeşte discursul textului într-o dimensiune asemănătoare dimensiunii vorbirii. Ceea ce se reţine aici din noţiunea de vorbire, nu e faptul că este rostită; ci că este un eveniment, un eveniment al discursului, instanţa de discurs, cum spune Benveniste. Frazele textului semnifică *hic et nune.* Atunci textul „actualizat" îşi găseşte o ambianţă şi o audienţă; el îşi reia mişcarea, interceptată şi suspendată, de referire spre o lume şi spre nişte subiecţi. Lumea aceasta este cea a cititorului; subiectul e cititorul însuşi. Vom spune că,

în interpretare, lectura devine un fel de vorbire. Nu spun: devine vorbire. Căci lectura nu echivalează niciodată cu un schimb de vorbe, cu un dialog; ci se împlineşte concret într-un act care este, în raport cu textul, ceea ce ,este vorbirea faţă de limbă, adică eveniment şi instanţă de discurs/Textul avea numai un sens, adică nişte relaţii interne, o structură; el are acum o semnificaţie, adică o efectuare în discursul propriu al subiectului cititor; prin sensul său, textul avea numai o dimensiune semiologică; el are acum, prin semnificaţia sa, o dimensiune semantică.
Să ne oprim aici. Discuţia noastră a ajuns la un punct critic, în care interpretarea, înţeleasă ca apropriere, rămâne încă exterioară explicaţiei în sensul analizei structurale. Noi continuăm să le opunem ca pe două atitudini între care ar trebui, se pare, să alegem.
Aş vrea acum să depăşesc această opoziţie antinomică şi să evidenţiez articularea care ar face ca analiza structurală şi hermeneutica să devină complementare.
Pentru aceasta, este important să arătăm cum fiecare dintre cele două atitudini pe care le-am opus trimite la cealaltă prin trăsături care-i sunt proprii.
Să reluăm exemplele de analiză structurală pe care le-am împrumutat din teoria mitului şi a povestirii. Ne-am străduit să ne menţinem la o noţiune de sens care s-ar reduce în mod strict la aranjarea elementelor unui text, la integrarea segmentelor de acţiune şi a actanţilor în interiorul povestirii considerate ca un tot închisîn sine. în fapt, nimeni nu se opreşte la o concepţie atât de formală a sensului unei povestiri sau al unui mit. De exemplu, ceea ce Levi-Strauss numeşte mitem şi care este, după părerea sa, unitatea constitutivă a mitului, se exprimă într-o frază care are o semnificaţie proprie: Oedip îşi ucide tatăl, Oedip se căsătoreşte cu mama sa etc. Se va spune, oare, că explicaţia structurală neutralizează sensul propriu al frazelor, pentru a nu reţine decât poziţia lor în mit? Dar pachetul de relaţii la care Levi-Strauss reduce mitemul este tot de ordinul frazei, iar jocul opoziţiilor ce se instituie la acest nivel foarte abstract e şi el de ordinul frazei şi al semnificaţiei. Dacă vorbim despre „legături de sânge supraevaluate" ori „subevaluate", despre „autohtonia" ori despre „non-autohtonia" omului, aceste relaţii se pot scrie încă sub forma unei unei fraze; legătura de sânge este cea mai importantă dintre toate, legătura de sânge e mai puţin importantă decât relaţia socială, de

exemplu în interzicerea incestului etc. în sfârşit, contradicţia pe care mitul ar încerca s-o rezolve, după părerea lui Levi-Strauss, se enunţă şi ea în relaţii semnificante; Levi-Strauss o mărturiseşte fără să vrea, atunci când scrie: „Motivul acestor alegeri iese la iveală dacă recunoaştem că gândirea mitică începe de la conştientizarea anumitor opoziţii şi tinde spre medierea lor treptată" (p. 248). Sau: „Mitul este un fel de unealtă logică menită să opereze o mediere între viaţă şi moarte" (p. 243). în planul ascuns al mitului există o întrebare puternic semnificantă, o întrebare despre viaţă şi despre moarte: „Ne naştem, oare, dintr-unul singur, sau din doi?" Chiar formalizată sub înfăţişarea: acelaşi se naşte, oare, din acelaşi, sau din altul, această întrebare priveşte angoasa originii: de unde vine omul, se naşte el din pământ, se naşte din părinţii săi? N-ar exista contradicţie, nici încercare de rezolvare a contradicţiei, dacă n-ar exista întrebări semnificative, propuneri de sens privind originea şi sfârşitul omului. Or, tocmai această funcţie a mitului ca povestire a originilor s-a voit pusă în paranteză. Analiza structurală nu reuşeşte să înlăture această funcţie, ci doar o amână. Mitul nu este un operator logic între orice fel de propoziţie, ci între propoziţii care vizează situaţii-limită, originea şi sfârşitul, moartea, suferinţa, sexualitatea. Departe de a elimina această interogaţie radicală, analiza structurală o restituie la un nivel şi mai înalt de radicalitate. Funcţia analizei structurale n-ar fi atunci aceea de a respinge o semantică de suprafaţă, aceea a mitului povestit, pentru a scoate la iveala o semantică profundă care e, dacă îndrăznesc să mă exprim aşa, semanticul viu al mitului? Mi-ar plăcea să cred că, dacă nu aceasta ar fi funcţia analizei structurale, ea s-ar reduce la un joc steril, la o combinatorie derizorie, iar mitul ar fi lipsit de funcţia pe care însuşi Levi-Strauss i-o recunoaşte, atunci când declară că gândirea mitică porneşte de la conştientizarea anumitor opoziţii şi tinde să le mijlocească treptat. Această conştientizare este cea a aporiilor existenţei în jurul cărora gravitează gândirera mitică. A elimina această intenţie semnificantă ar însemna a reduce teoria mitului la o necrologie a discursurilor fără nici o valoare ale

omenirii. Dacă, dimpotrivă, considerăm analiza structurală ca fiind o etapă - o etapă necesară - între o interpretare naivă şi o interpretare critică, între o interpretare superficială şi o interpretare de adâncime, atunci apare ca posibilă resituarea explicaţiei şi a interpretării pe un unic *arc hermeneutic* şi integrarea
144

atitudinilor opuse ale explicaţiei şi înţelegerii într-o concepţie globală despre lectură ca reluare a sensului.
Vom face încă un pas în direcţia acestei împăcări între explicaţie şi interpretare, dacă ne întoarcem acum spre cel de-al doilea termen al contradicţiei iniţiale. Până aici am lucrat cu un concept de interpretare care rămâne foarte subiectiv. Am spus că, a interpreta înseamnă a ne însuşi *hic et nune* intenţia textului. Spunând aceasta, am rămas în incinta „înţelegerii" diltheyene. Or, cele spuse ceva mai înainte despre semantica profundă a textului, la care ne trimite analiza structurală, ne invită să înţelegem că intenţia sau ţinta textului nu este în primul rând intenţia presupusă a autorului, experienţa trăită a scriitorului, în care ne-am putea transpune, ci ceea ce vrea textul, ceea ce vrea el să-i spună celui ce se supune poruncii sale. Voinţa textului este aceea de a ne pune în sensul său, adică - conform unei alte accepţiuni a cuvântului „sens" - în aceeaşi direcţie.
Aşadar, dacă intenţia este intenţia textului şi dacă această intenţie este direcţia pe care ea o deschide pentru gândire, trebuie să înţelegem semantica profundă într-un sens funciarmente dinamic; aş spune atunci următorul lucru: a explica înseamnă a degaja structura, adică relaţiile interne de dependenţă care constituie statica textului; a interpreta înseamnă a o lua pe drumul gândirii deschis de text, a porni către *orientul* textului. Suntem invitaţi, prin această remarcă, să ne corectăm conceptul iniţial de interpretare şi să căutăm, dincoace de operaţia subiectivă a interpretării ca acţiune *asupra* textului, o operaţie obiectivă de interpretare care ar fi acţiunea *textului.* |
Voi împrumuta un exemplu dintr-un studiu recent[1] consacrat de mine exegezei povestirii sacerdotale a creaţiei din Geneză 1,1-2,4a: această exegeză pune în evidenţă, în chiar interiorul textului, jocul a două povestiri, un *Tatbericht* în care creaţia este exprimată ca o povestire de acţiune: „Dumnezeu a făcut...", şi un *Wortbericht,* adică o povestire a celor spuse: „Dumnezeu a zis, şi aşa a fost." Se poate spune că prima povestire joacă rolul de tradiţie, iar a doua de interpretare. Interesant e aici faptul că, înainte de a fi actul exegetului, interpretarea este actul textului: relaţia dintre tradiţie şi interpretare este o relaţie internă a textului; pentru exeget, a interpreta înseamnă a se situa în sensul indicat de această relaţie de interpretare conţinută de textul însuşi.
„Sur Pexegcse de Genese 1, 1-2, 4a", *Exegese et hermeneutique, op. cit.*
145
Conceptul acesta de interpretare obiectivă şi, oarecum, intratextuală nu are nimic neobişnuit. El are chiar o vechime demnă de a rivaliza cu cea a conceptului de interpretare subiectivă, care se leagă - ne amintim - de problema înţelegerii celuilalt cu ajutorul semnelor pe care celălalt le oferă despre viaţa sa conştientă. în ce mă priveşte, aş pune cu bună ştiinţă în legătură acest nou concept de interpretare cu cel din titlul tratatului *Despre interpretare* al lui Aristotel. Spre deosebire de tehnica hermeneutică - *hermeneutike techne* - a ghicitorilor şi interpreţilor de oracole, *hermeneia* lui Aristotel este însăşi acţiunea limbajului asupra lucrurilor. Pentru Aristotel, a interpreta nu este ceea ce facem într-un al doilea limbaj faţă de un limbaj prim, ci ceea ce face deja primul limbaj, mijlocind prin semne raportul nostru cu lucrurile; interpretarea este deci, după comentariul lui Boetius, însăşi opera acelei *vox significativa per se ipsam aliquid significans, sive complexa, sive incomplexa.* Astfel, numele, verbul, discursul sunt cele care interpretează în măsura în care semnifică.
E-adevărat că interpretarea, în sensul lui Aristotel, nu ne pregăteşte tocmai pentru înţelegerea acestui raport dinamic dintre mai multe straturi de semnificaţie ale aceluiaşi text. într-adevăr, ea presupune o teorie a vorbirii şi nu a textului: „Sunetele emise de voce sunt simbolurile stărilor sufleteşti, iar cuvintele scrise, simbolurile cuvintelor emise prin rostire" *(Despre interpretare, § 1).* De aceea, interpretarea se confundă cu dimensiunea semantică a vorbirii înseşi: interpretarea este chiar discursul, orice discurs.
Totuşi, reţin de AaAristotel ideea că interpretarea este interpretare *prin* limbaj, înainte de a fi interpretare *asupra* limbajului.
Voi căuta la Charles Sanders Peirce un concept de interpretare mai apropiat de cel cerut de exegeză, atunci când ea pune interpretarea în legătură cu tradiţia în chiar interiorul

unui text. După părerea lui Peirce, /raportul dintre un „semn" şi un „obiect" este de aşa natură încât un alt raport, cel dintre „interpretant" şi „semn", se poate grefa pe cel dintâi; pentru noi, important este faptul că acest raport dintre semn şi interpretant este un raport deschis, în sensul că există întotdeauna un alt interpretant susceptibil de a mijloci primul raport. Aşa cum spune foarte bine G.G. Granger în al său *Eseu despre ofilosofie a stilului :* „Interpretantul evocat în minte de către semn nu poate fi pur şi simplu rezul-

G.G. Granger, *Essai d'unephilosophie du style, op. cit.*

tatul unei deducţii care ar extrage din semn ceva conţinut dinainte în el (...) Interpretantul este un comentariu, o definiţie, o glosă privind semnul în raportul său cu obiectuj: El însuşi este expresie simbolică. Asocierea semn-interpretant nu devine posibilă, indiferent de procesul psihologic prin care se realizează, decât datorită comunităţii, mai' mult sau mai puţin imperfecte, a unei experienţe dintre locutor şi receptor... Este o experienţă ce nu se reduce niciodată deplin la ideea sau obiectul semnului a cărui structură am spus că este. De aici, caracterul indefinit al seriei de interpretanţi ai lui Peirce" (p. 104).

Desigur, conceptul de *interpretant* al lui Peirce trebuie aplicat cu foarte multă prudenţă la interpretarea textelor; interpretantul său este un interpretant de semne, pe când interpretantul nostru e un interpretant de enunţuri; dar felul în care folosim interpretantul, transpus de la micile unităţi la marile unităţi, nu este nici mai mult nici mai puţin analogic decât transferul legilor de organizare a unităţilor de la nivelul inferior frazei la unităţile de rang superior sau egal cu fraza, făcut de structuralişti, în cazul structuralismului, ceea ce serveşte drept model de codare pentru structurile de articulare superioară este structura fonologică a limbii. în cazul nostru, este transpusă în planul enunţurilor şi al textelor o trăsătură a unităţilor lexicale. Dacă suntem, aşadar, pe deplin conştienţi de caracterul analogic al transpunerii, putem spune următoarele: seria deschisă a interpretantilor care se grefează pe relaţia dintre un semn şi un obiect pune în evidenţă o relaţie triunghiulară, obiect-semn-inter-pretant, care poate servi de model unui alt triunghi, ce se constituie la nivelul textului; obiectul este textul însuşi; semnul este semantica de adâncime desprinsă prin analiza structurală; iar seria interpretant ilor este lanţul de interpretări produse de comunitatea interpretantă şi încorporate în dinamica textului, ca travaliu al sensului asupra lui însuşi. în acest lanţ, primii interpretanţi servesc drept tradiţie pentru ultimii interpretanţi, care sunt interpretarea propriu-zisă.

Astfel instruit de conceptul aristotelic de interpretare, şi mai ales de conceptul de interpretare al lui Peirce, suntem în stare să „depsiholo-gizăm", pe cât e cu putinţă, noţiunea noastră de interpretare şi să o punem în legătură cu însuşi travaliul care acţionează în text. în consecinţă, a interpreta înseamnă, pentru exeget, a se situa în sensul indicat de această relaţie de interpretare susţinută de text.

Ideea de interpretare, înţeleasă ca apropriere, nu este eliminată în felul acesta; ea este doar readusă la capătul procesului; ea se află la extremitatea a ceea ce am numit mai sus *arcul hermeneutic;* este ultimul stâlp al podului, ancorarea arcadei în solul experienţei trăite. Dar toată teoria hermeneuticii constă în mijlocirea acestei interpretări-apropriere de către seria interpretanţilor ce aparţin travaliului textului asupra lui însuşi. Aproprierea devine atunci mai puţin arbitrară, în măsura în care ea este tocmai reluarea a ceea ce este în acţiune, la lucru, adică într-o stare de lăuzie a sensului, în text. Ceea ce spune hermeneutul este o re-spunere, ce reactivează spusele textului.

La capătul cercetării, reiese că lectura este actul concret în care se desăvârşeşte destinul textului. Explicaţia şi interpretarea se opun şi se împacă, la nesfârşit, în însăşi inima lecturii.

•

A explica şi a înţelege

Despre câteva conexiuni ce pot fi remarcate între teoria textului, teoria acţiunii şi teoria istoriei

Profesorului Georges Van Riet

Dezbaterea dintre explicaţie şi înţelegere este veche. Ea priveşte deopotrivă epistemologia şi ontologia. Mai exact, este o dezbatere care începe ca o simplă analiză a felului nostru de a gândi şi de a vorbi despre lucruri, dar care, prin mişcarea argumentului, se adresează lucrurilor înseşi, care cer să ne exprimăm concepţiile asupra lor. La început, problema care se pune este de a şti dacă ştiinţele, fie ele ştiinţe ale naturii ori ştiinţe ale omului, constituie un ansamblu continuu, omogen şi în cele din urmă unitar, sau dacă între ştiinţele naturii şi ştiinţele omului trebuie instituită o ruptură epistemologică. Termenii „explicaţie" şi „înţelegere" sunt, la acest prim nivel al problemei, emblemele a două tabere aflate faţă în faţă. în acest duel, termenul „explicaţie" desemnează teza nediferenţierii, a continuităţii epistemologice dintre ştiinţele naturii şi ştiinţele omului, în timp ce termenul „înţelegere" anunţă revendicarea unei ireductibilităţi şi a unei specificităţi a ştiinţelor omului. Dar ce poate fundamenta, în ultimă instanţă, acest dualism epistemologic, dacă nu presupunerea că, în lucrurile înseşi, domeniul semnelor şi al instituţiilor nu poate fi redus la cel al faptelor supuse unor legi? Ar fi atunci sarcina filosofiei aceea de a întemeia pluralismul metodelor şi discontinuitatea

149

epistemologică dintre ştiinţele naturii şi ştiinţele omului pe deosebirea ultimă dintre modul de a fi al naturii şi modul de a fi al spiritului.

Obiectul eseului de faţă este punerea în discuţie a dihotomiei care atribuie celor doi termeni de înţelegere şi de explicaţie două câmpuri epistemologice distincte, trimiţând fiecare la modalităţi de existenţă ireductibile.

Aş vrea să-mi bazez argumentaţia pe asemănarea sau, mai bine zis, pe omologia ce poate fi stabilită astăzi între trei problematici, a textului, a acţiunii şi a istoriei. Se întâmplă într-adevăr că, în fiecare dintre aceste câmpuri teoretice, şi pe căi independente, nişte aporii comparabile au dus la repunerea în discuţie a dualismului metodologic dintre explicaţie şi înţelegere şi la înlocuirea alternativei brutale cu o dialectică fină. Prin dialectică, înţeleg punctul de vedere după care a explica şi a înţelege n-ar constitui polii unei relaţii de excludere, ci momentele relative ale unui proces complex pe care îl putem numi interpretare. Această soluţie alternativă are şi ea o dimensiune epistemologică şi una ontologică. Dimensiune epistemologică: dacă există un asemenea raport de implicare mutuală între metode, trebuie să găsim, între ştiinţele naturii şi ştiinţele omului, deopotrivă o continuitate şi o discontinuitate, o înrudire şi o specificitate metodologice. Dimensiune ontologică: dacă explicaţia şi înţelegerea sunt atât de indisociabil legate de planul epistemologic, nu mai putem face ca unui dualism ontic să-i corespundă un dualism metodic. Astfel, soarta filosofiei nu mai este legată de cea a unei deosebiri de metode. Ar însemna să credem că filosofia este solidară cu o disciplină sau cu un mănunchi de discipline care s-ar sustrage dominaţiei universale a ştiinţificităţii matematice sau experimentale. Dacă filosofia trebuie să supravieţuiască, acest lucru nu trebuie să aibă loc prin provocarea unor schisme metodologice. Soarta ei este legată de capacitatea sa de a subordona însăşi ideea de metodă unei concepţii mai fundamentale despre relaţia noastră de adevăr cu lucrurile şi cu fiinţele.Voi spune, în concluzie, câteva cuvinte despre această mişcare de radicalizare prin care se defineşte filosofia.

Dar, înainte de a ajunge la această ultimă chestiune, reîncepem dezbaterea pe planul epistemologic. înainte de a vedea problema bifur-cându-se între cele trei domenii în care i se joacă astăzi soarta, să cercetăm ceea ce, în însăşi teoria *Verstehen-ului* (înţelegerii), trebuia să

150

conducă la o revizuire completă a concepţiei pur dihotomice asupra legăturii dintre a explica şi a înţelege.

In viziunea lui Dilthey, reprezentantul german cel mai tipic al teoriei *Verstehen-ului* la începutul secolului, nu era vorba câtuşi de puţin de a opune nu ştiu ce obscurantism romantic spiritului ştiinţific provenind de la Galilei, de la Descartes sau Newton, ci tocmai de a da înţelegerii o respectabilitate ştiinţifică egală cu cea a explicaţiei. Dilthey nu putea deci să se limiteze la întemeierea înţelegerii pe capacitatea noastră de a ne transpune într-o experienţă psihică străină pe baza semnelor pe care celălalt ne lasă să

le surprindem, fie că este vorba despre semnele directe ale gestului sau vorbirii, fie despre semnele indirecte constituite de scriere, de monumente sau, în general, de inscripţiile pe care realitatea umană le lasă în urma ei. N-am avea dreptul să vorbim despre ştiinţe ale omului decât dacă am putea clădi pe această „înţelegere" o adevărată cunoaştere, care şi-ar păstra marca originii în înţelegerea semnelor, dar care ar avea totuşi caracteristicile de organizare, de stabilitate, de coerenţă, ale unei adevărate cunoaşteri. Astfel, trebuie să admitem, mai întâi, că numai semnele fixate prin scriere sau prin vreo altă inscripţie echivalentă se pretează la obiectivarea cerută de ştiinţă; apoi, că, pentru a fi trecută în inscripţie, viaţa psihică trebuie să comporte înlănţuiri stabile, un fel de structură instituţională. în felul acesta, Dilthey a ajuns să reintroducă trăsăturile spiritului obiectiv hegelian într-o filosofie ce rămânea totuşi romantică, în măsura în care cea care se exprimă în semne şi se interpretează astfel este viaţa. Aceste dificultăţi interne teoriei *Verstehen-ului* constituie o bună introducere la încercarea de reformulare a raportului dintre explicaţie şi înţelegere pe care aş vrea s-o schiţez acum. O voi face situându-mă, pe rând, în cele trei *locuri* majore în care e discutată astăzi această problemă: teoria textului, teoria acţiunii şi teoria istoriei. Din corelaţia dintre aceste trei teorii trebuie să se desprindă ideea unei dialectici generale dintre înţelegere şi explicaţie.

I. TEORIA TEXTULUI

Voi începe cu teoria textului, pentru că ea rămâne la nivelul problemei *semnelor,* pe baza căreia Dilthey îşi construise pledoaria în favoarea *Verstehen-ului.* N-aş vrea, totuşi, să mă închid într-o perspectivă

pur semiotică. De aceea, mă voi servi de teoria acţiunii şi de teoria istoriei pentru a lărgi la dimensiunile unei *antropologii filosofice* dezbaterea limitată la început laplanul semiologic. în această privinţă, nimic nu e mai interesant decâf jocul trimiterilor între *text, acţiune şi istorie.* Voi spune ceva despre el la momentul potrivit. într-adevăr, prin intermediul acestei triple articulări teoretice a câmpului antropologic, se desfăşoară supla dialectică a înţelegerii şi a explicării.

Teoria textului oferă un bun punct de plecare pentru o revizuire radicală a problemei metodologice, pentru că semiologia nu ne permite să spunem că procedurile explicative sunt străine de domeniul semnului şi importate din câmpul vecin al ştiinţelor naturii. Au apărut noi modele de explicaţie, care ţin chiar de domeniul semnelor - lingvistice şi ne-lingvistice. Cum se ştie, aceste modele sunt mai adesea de stil structural decât genetic, adică se bazează mai curând pe corelaţii stabile între unităţi distincte decât pe înlănţuiri regulate între evenimente, faze sau stadii ale unui proces. O teorie a interpretării are, de-acum, un faţă-în-faţă ce nu mai este naturalist, ci semiologic.

Nu voi face istoria constituirii modelului semiologic. Ar trebui să pornesc de la deosebirea saussuriană dintre limbă şi vorbire, să cercetez stabilirea unei ştiinţe pur sincronice a sistemelor de diferenţe, de opoziţii şi de combinări, şi să evoc activitatea teoretică, nu numai a şcolii gene-veze, ci şi a şcolii pragheze şi daneze. Nu voi aminti decât foarte rapid extinderea, din aproape în aproape, a modelului semiologic: mai întâi, cucerirea bazei sale fonologice, apoi aplicarea la domeniul său principal, lexicul constituit al limbilor naturale, apoi extinderea sa la unităţi de discurs mai întinse decât fraza, cum este povestirea, în care structuralismul a repurtat cele mai frumoase succese ale sale, în sfârşit extrapolarea modelului în planul unor sisteme atât de complexe ca *mitul,* o dată cu *Mitologice-le* lui Levi-Strauss, ca să nu mai vorbesc despre încercările încă embrionare de a extinde modelul la categoria semnelor nelingvistice, la lumea tehnicilor, la cea a instituţiilor economice, sociale, politice şi religioase.

Nu voi avea în vedere, din această dezvoltare remarcabilă, decât ceea ce priveşte dezbaterea dintre explicaţie şi înţelegere. Şi mă voi concentra asupra unui singur exemplu, acela al *povestirii.* Mai întâi, pentru că, aşa cum am spus ceva mai înainte, ea a fost, de la Propp şi formaliştii ruşi

încoace, împreună cu Greimas, Barthes, Bremond şi şcoala lor, obiectul lucrărilor celor mai strălucite şi mai convingătoare. Apoi, pentru că paralelismul dintre teoria textului, teoria acţiunii şi teoria istoriei este imediat sugerat de genul *narativ* al discursului.

O punere pur dihotomică a problemei ar consta în a spune că nu există nici o legătură între o analiză structurală a textului şi o înţelegere care ar rămâne fidelă tradiţiei

hermeneutice romantice. Pentru analişti, partizani ai unei explicaţii fără înţelegere, textul ar fi o maşină cu funcţionare pur internă, căreia n-ar trebui să i se pună nici o întrebare -socotită ca fiind psihologizantă -, nici în amonte, spre intenţia autorului, nici în aval, în direcţia receptării de către un auditoriu, nici chiar în densitatea textului, în *ăirecţiasensului,* sau a unui mesaj distinct *alformei* înseşi, adică a unei încrucişări de *coduri* puse în mişcare de text. în schimb, pentru hermeneuţii romantici, analiza structurală ar proveni dintr-o obiectivare străină de mesajul textului, inseparabil, el însuşi, de intenţia autorului său: a înţelege ar însemna să stabilim între sufletul cititorului şi cel al autorului o comunicare, chiar o comuniune, asemănătoare cu cea care se stabileşte într-un dialog faţă-n faţă.
Astfel, pe de o parte, în numele obiectivităţii textului, orice legătură subiectivă şi intersubiectivă ar fi eliminată de către explicaţie; pe de altă parte, în numele subiectivităţii aproprierii mesajului, orice analiză obiectivantă ar fi declarată străină înţelegerii.
Acestei excluderi mutuale, eu îi opun concepţia mai dialectică a unei întrepătrunderi între înţelegere şi explicaţie. Să urmăm drumul de la una la cealaltă în ambele sensuri. Mai întâi, de la înţelegere spre explicaţie.
înţelegerea cheamă explicaţia de îndată ce nu mai există situaţia de dialog în care jocul întrebărilor şi al răspunsurilor permite verificarea interpretării, pe măsura desfăşurării lui. în situaţia simplă a dialogului, explicaţia şi înţelegerea aproape că se suprapun. Atunci când nu înţeleg în mod spontan, îţi cer o explicaţie; explicaţia pe care mi-o dai îmi îngăduie să înţeleg mai bine. Explicaţia nu e aici decât o înţelegere desfăşurată prin întrebări şi răspunsuri. Cu totul altfel stau lucrurile în cazul operelor scrise care şi-au rupt legătura iniţială cu intenţia autorului, cu auditoriul dintâi şi cu situaţia comună interlocutorilor. Autonomia semantică a discursului constituie, aşa cum a văzut-o şi Dilthey, una dintre condiţiile cele mai fundamentale de obiectivare a discursului. Ar
153
trebui, fără îndoială, să spunem, în opoziţie cu orice absolutizare a scrisului, că prima condiţie a oricărei înscrieri este, în discursul ca atare, chiar şi în cel oral, distanţa infimă care se formează între rostire şi rostit. Lucrul acesta l-am citit în primul capitol al *Fenomenologiei spiritului* a lui Hegel. Spun: se înnoptează; se face ziuă, dar ceea ce am spus, vorbind, rămâne. De aceea, poate fi înscris. însă *literatura,* în înţelesul etimologic al cuvântului, exploatează la nesfârşit această fisură şi creează o situaţie cu totul diferită de cea a înţelegerii dialogate. Lectura nu mai este doar o ascultare. Ea este reglată de *coduri* comparabile cu codul gramatical care ghidează înţelegerea frazelor. în cazul povestirii, aceste coduri sunt tocmai cele pe care o analiză structurală le desprinde sub numele de coduri narative.
Nu se poate spune deci că trecerea prin explicaţie distruge înţelegerea intersubiectivă. Ea este o mediere cerută de dicursul însuşi. Spun *discursul,* şi nu doar *vorbirea,* manifestare fugitivă a limbii. Căci discursul este cel care cere acel proces tot mai complicat de exteriorizare faţă de sine, care începe cu distanţarea dintre ceea ce este rostit şi rostire, se continuă cu înscrierea în literă şi se încheie în codificările complexe ale operelor de discurs, printre care şi cea a povestirii. Această exteriorizare în semne materiale şi această înscriere în *coduri* de discurs fac nu numai posibilă *ci şi necesară mijlocirea înţelegerii de către explicaţie,* pe care o execută în chipul cel mai remarcabil analiza structurală a povestirii.
însă traseul invers nu este mai puţin cerut. Nu există explicaţie care să nu se încheie cu înţelegerea. Să luăm, de exemplu, o povestire care a fost redusă de analiza structurală la funcţionarea codurilor ce se întretaie în ea. Dar, prin această serie de operaţii, povestirea la care ne referim a fost oarecum virtualizată, adică despuiată de actualitatea ei ca eveniment discursiv şi redusă la starea de variabilă a unui sistem ce nu are altă existenţă decât cea a unui ansamblu solidar de permisiuni şi interdicţii. Trebuie să parcurgem acum traseul invers dinspre virtual către factual, de la sistem spre eveniment, de la limbă către vorbire, sau mai degrabă către discurs, acel traseu pe care Gadamer îl numeşte *Anwen-dung,* în amintirea acelei *applicatio* scumpă hermeneuticii Renaşterii. Activitatea analitică apare atunci ca un simplu segment pe un arc interpretativ care duce de la înţelegerea naivă la înţelegerea savantă, trecând prin explicaţie. în cazul povestirii, luată aici drept paradigmă, *applicatio*
154
corespunde acelei operaţii înglobante pe care o putem numi, împreună cufBarthes,

„comunicare narativă", operaţie prin care povestitorul oferă povestirea iar destinatarul o primeşte.
înţeleg foarte bine că, menţinându-se în interiorul povestirii, structuralismul nu va căuta indicaţia acestui nivel naraţional în altă parte decât în semnele narativităţii; neacceptând nici o psihologie a povestitorului şi ascultătorului şi nici o sociologie a auditorului, el se va mărgini să „descrie codul prin intermediul căruia naratorul şi cititorul sunt semnificaţi prin intermediul povestirii înseşi"[1]. Astfel, analiza structurală nu încalcă regula imanenţei, care este postulatul metodologic al oricărei analize structurale. Dar care este motivul care-1 face pe analist să caute semnele naratorului şi auditorului *în* textul povestirii, dacă nu înţelegerea ce învăluie toate demersurile analitice şi reaşează în mişcarea unei transmiteri, a unei tradiţii vii, naraţiunea ca dăruire a povestirii de către cineva cuiva? în felul acestaipovestirea aparţine unei înlănţuiri de vorbe, prin care se constituie o domunitate de cultură şi prin care această comunitate se interpretează pe sine pe cale narativă.Această apartenenţă la o tradiţie spune, la rândul ei, ceva despre apartenenţa fundamentală pe care o voi evoca în concluzie şi care este tema filosofiei. în măsura în care această apartenenţă este fundamental constituită în şi prin nişte tradiţii, putem spune că tocmai această problematică radicală atinge nivelul înglobant al comunicării narative. Naraţiunea - în sensul ope-ratoriu al cuvântului - este, astfel, acţiunea care deschide povestirea spre lumea în care se desface şi se consumă, iar această deschidere este contraponderea a ceea ce semiologul nu cunoaşte decât ca închidere a povestirii. Aceeaşi naraţiune constituie creasta dintre aceşti doi versanţi. Trecând astfel de la explicaţie la înţelegere, de la explicaţia povestini-obiect la înţelegerea operaţiei narative, înseamnă, oare, că am căzut din nou pe făgaşele psihologismului? Nimic nu păgubeşte mai mult .teoria înţelegerii decât identificarea, centrală la Dilthey, dintre înţelegere şi înţelegerea *celuilalt,* ca şi cum ar fi vorba întotdeauna de a surprinde mai întâi, în spatele textului, o viaţă psihologică străină. într-o povestire nu este de înţeles în primul rând cel care vorbeşte în spatele textului, ci faptul despre care se vorbeşte, *lucrul textului,* adică acel fel de lume pe care opera o desfăşoară oarecum în faţa textului. în această privinţă,
„Introduction a l'analyse structurale du recit", *Communications,* 8, p. 19.

Aristotel oferă în teoria sa despre tragedie o cheie ce mi se pare valabilă pentru orice povestire: compunând o fabulă, o intrigă, *unmythos,* poetul oferă o *mimesis,* o imitaţie creatoare a oamenilor în acţiune.'în acelaşi mod, o logică a posibililor narativi, la care poate năzui o analiză formală a codurilor narative, nu se desăvârşeşte decât ^n funcţia mimetică prin care povestirea reface lumea omenească a acţiunii. Nu este vorba deci de a nega caracterul subiectiv al înţelegerii cu care se încheie explicaţia. Există întotdeauna cineva care primeşte, îşi însuşeşte, îşi apropriază sensul. Nu există însă un scurt-circuit brutal între analiza absolut obiectivă a structurilor povestirii şi însuşirea sensului de către nişte subiecţi, între cele două se desfăşoară lumea textului, semnificatul operei, adică, în cazul textului-povestire, lumea traseelor posibile ale acţiunii reale. / Dacă subiectul este chemat să se înţeleagă în faţa textului, acest lucru se întâmplă în măsura în care acesta nu este închis în sine, ci deschis către lumea pe care o redescrie şi o reface. /

II. TEORIA ACŢIUNII

Nu voi spune mai mult despre dialectica dintre explicaţie şi înţelegere în cadrul teoriei textului. Aşa cum am anunţat la început, nu vreau să mă las închis în discuţia semiologică. Dimpotrivă, aş vrea să arăt că teoria textului nu este, pentru o antropologie filosofică, decât unul dintre „locurile" în care se pot aduna probele pentru dezbaterea de faţă. *Teoria acţiunii* este un altul. Voi spune mai departe o vorbă despre motivele oarecum structurale care fac ca teoria textului şi cea a acţiunii să se poată schimba între ele. Prefer să profit de distanţa existentă, într-o primă aproximare, între cele două câmpuri. într-adevăr, nu aceiaşi autori s-au interesat de aceste două domenii. N-au fost dezbătute nici aceleaşi problematici, în măsura în care teoria acţiunii, în forma ei recentă, este o specialitate anglo-saxonă. Este cu atât mai instructiv faptul că dezbaterea asupra acţiunii a condus la aceleaşi aporii şi la aceleaşi căutări ale unei soluţii dialectice ca şi dezbaterea asupra textului, cum o dovedeşte însuşi titlul lucrării lui G.H. von Wright - *Explanation and Understanding'* - la care mă voi referi îndată.
[1] G.H. von Wright, *Explanation and Understanding,* Londra, Routledge and Kcgan Paul, 1971.

într-adevăr, într-o primă fază, să zicem prin anii 1955-1960, sub influenţa lui Wittgenstein şi a lui Austin, discuţia - mai ales în limba engleză - a produs aceeaşi dihotomie ca şi cea care existase cu cincizeci de ani în urmă în literatura de limbă germană între a explica şi a înţelege, chiar dacă nu cu acelaşi vocabular. Teoria, jocurilor de limbaj", insistând asupra ireductibilităţii acestor jocuri de limbaj, reproducea~într-adevăr o situaţie epistemologică comparabilă, atestată, de exemplu, de analiza lui E. Anscombe, în lucrarea sa *Intention,* publicată în 1957[1] . Schema argumentului era următoarea: nu vorbim în acelaşi joc de limbaj despre evenimente care se produc în natură sau despre acţiuni săvârşite de oameni. Căci, ca să vorbim despre evenimente, intrăm într-un joc de limbaj care comportă noţiuni precum cauză, lege, fapt, explicaţie etc. Nu trebuie să amestecăm jocurile de limbaj, ci să le separăm. Vom vorbi deci despre acţiunea umană într-un alt joc de limbaj şi într-o altă reţea conceptuală. Dacă am început să vorbim în termeni de acţiune, vom continua să vorbim în termeni de proiecte, de intenţii, de motive, de raţiuni de-a acţiona, de agenţi etc. Recunoaşterea şi deosebirea jocurilor de limbaj este deci sarcina de clarificare, sarcina esenţialmente terapeutică a filosofiei.

Arăt imediat că bătălia s-a desfăşurat în mare parte în jurul folosirii cuvântului „cauză". Poate pe nedrept. Căci se admitea prea repede faptul că cuvântul „cauză" *(causation)* nu are decât o semnificaţie, cea pe care i-o dăduse Hume: într-adevăr, pentru acesta, relaţia dintre cauză şi efect implică faptul că antecedentele şi consecventele sunt în mod logic independente, adică susceptibile de a fi identificate separat (dacă un chibrit dă foc unui exploziv, pot descrie perfect chibritul fără să descriu explozia). Nu există, aşadar, vreo legătură logică de implicare între cauză şi efect. însă nu aşa stau lucrurile între intenţie şi acţiune sau între motiv şi proiect. Nu pot identifica un proiect fără să menţionez acţiunea pe care o voi face: există o legătură logică, şi nu cauzală (în sensul lui Hume). Tot aşa, nu pot enunţa motivele acţiunii mele fără să leg aceste motive de acţiunea pe care o motivează. Există deci o implicare între motiv şi proiect, ce nu intră în schema eterogeneităţii logice a cauzei şi efectului. Prin urmare, în acest joc de limbaj, dacă întrebuinţez acelaşi cuvânt „pentru că", spunând: „el a făcut asta pentru că", folosesc un alt

[1] E. Anscombe, *Intention,* Oxford, Basil Blackwell, 1957.

sens al lui „pentru că". într-un caz cer o cauză, în celălalt un motiv. E. Anscombe a opus cu tărie cele două jocuri de limbaj din aceste două folosiri ale cuvintelor *why* şi *because of.* Intr-una, mă aflu în categoria cauzalităţii, în cealaltă, în categoria motivării.

Asupra unui alt punct precis, dezbaterea a fost de asemenea foarte vie: atunci când a fost vorba despre locul agentului în acţiunea sa. Putem spune, oare, că un agent este cauza actelor sale? Nu, dacă prin cauză înţelegem un antecedent constant; da, dacă putem spune că relaţia dintre agent şi actele sale ţine de un model de cauză non-humiană, mai apropiat, de altfel, de cauza aristotelică.

Aceasta este starea problemei pe care o iau ca stare iniţială a discuţiei noastre. îmi propun acum să arăt motivele pentru care devine de nesusţinut această simplă dihotomie, ce tinde în acelaşi timp să pacifice dar şi să volatilizeze problema. întrucât toate jocurile de limbaj sunt la fel de îndreptăţite, filosofia nu mai are sarcina de a articula, de a ierarhiza, de a organiza cunoaşterea, ci de a păstra deosebirea dintre nişte jocuri de limbaj eterogene. Această poziţie aparent împăciuitoare este, de fapt, de nesusţinut. Voi avea în vedere două argumente.

a) Cel dintâi priveşte dezbaterea dintre motiv şi cauză. Pot fi ele raportate la două jocuri de limbaj eterogene? Chiar la nivelul limbajului obişnuit, nu e adevărat că cele două jocuri de limbaj n-ar avea puncte de interferenţă. Avem de-a face mai degrabă cu o scară care ar avea la unul dintre capete o cauzalitate fără motivaţie şi la celălalt o motivaţie fără cauzalitate. Cauzalitatea fără motivaţiee ar corespunde experienţelor obişnuite de constrângere (atunci când explicăm o tulburare funcţională, o explicăm nu printr-o intenţie, ci printr-o cauză perturbatoare): explicaţia cauzală ar ieşi victorioasă astfel în cazurile pe care Aristotel le-ar fi clasificat sub ideea de „violenţă", luată într-un sens extrem de general *(bia).* în acelaşi context, există forme de motive situate foarte aproape de aceste cauze cu totul exterioare; aşa se face că întrebăm în chipul cel mai firesc: ce 1-a îndemnat să facă acest lucru? ce 1-a determinat să facă asta? Toate motivele inconştiente de tip freudian ţin în mare parte de o interpretare în termeni economici, foarte apropiaţi de cauzalitatea-con-strângere. La celălalt capăt, am găsi forme mai rare

de motivaţie pur raţională, în care motivele ar fi raţiuni, ca în cazul jocurilor intelectuale
158
(de exemplu, jocul de şah) ori în cel al modelelor strategice. Fenomenul uman s-ar situa între cele două, între o cauzalitate care cere să fie explicată şi nu să fie înţeleasă, şi o motivare ţinând de o înţelegere pur raţională.
Domeniul propriu-zis uman este spaţiul dintre cele două, în care ne mişcăm mereu, ca să comparăm între ele motive mai puţin raţionale şi motive mai raţionale, să le apreciem în mod relativ, să le supunem unei scări de preferinţe (cf. conceptul de „preferinţă" la Aristotel) şi în cele din urmă să facem din ele premisele unui raţionament practic. în această privinţă, E. Anscombe şi alţii au cercetat îndelung forma raţionamentului practic, a silogismului practic; şi, într-adevăr, putem introduce oricând expresia verbală a unei dorinţe într-un raţionament practic. Prin caracterul său de dezirabilitate - adică acel ceva în funcţie de care dorim un anumit lucru -, dorinţa se lasă tratată ca un motiv de a acţiona şi se situează implicit pe planul raţionalităţii şi al discursivităţii. Această dublă faţă a dorinţei - dorinţa ca forţă care îndeamnă şi pune în mişcare, şi ca *raţiune* de a acţiona - se află la originea opoziţiei dintre ceea ce se poate explica (cauza) şi ceea ce se poate înţelege (motivul-raţiune). Dar această opoziţie e pur abstractă. Realitatea prezintă mai degrabă combinarea celor două cazuri extreme în mediul propriu-zis uman al motivaţiei, în care motivul este în acelaşi timp imbold al voinţei şi justificare. Stadiul lingvistic al discuţiei este aici cu totul nesatisfăcător; analiza lingvistică face să apară foarte repede nişte întrebări mult mai radicale. Care este fiinţa ce face posibilă această dublă supunere a motivului faţă de forţă şi faţă de sens, faţă de natură şi de cultură, faţă de *bios* şi *logos!* Ar trebui să reflectăm asupra poziţiei înseşi a corpului în natură: el este în acelaşi timp un corp printre corpuri (lucru printre lucruri), şi mod de a exista al unei fiinţe în stare să cugete, să regândească ce a gândit şi să-şi justifice conduita. Argumentul epistemologic e de pură suprafaţă şi ascunde în realitate mizele foarte profunde ale unei antropologii care trebuie să-şi spună părerea. Omul este astfel făcut încât aparţine în acelaşi timp regimului cauzalităţii şi celui al motivării, deci al explicaţiei şi înţelegerii.
b) Un al doilea argument împotriva dualismului semantic şi epistemologic apare atunci când examinăm condiţiile în care o acţiune se inserează în lume. S-a examinat prea adesea interiorul intenţiilor, motivelor, uitându-se faptul că a acţiona înseamnă întâi de toate a efectua
159
o schimbare în lume. Aşa stând lucrurile, cum poate un proiect să schimbe lumea? Care trebuie să fie, pe de o parte, natura lumii, pentru ca omul să poate introduce în ea schimbări? De ce natură trebuie să fie, pe de altă parte, acţiunea, pentru a fi citită în termeni de schimbare în lume?
Filosoful finlandez von Wright (căruia îi datorez mult pentru această parte a expunerii) propune, în cartea al cărei titlu îl aminteam mai sus, o reformulare a condiţiilor explicaţiei, pe de o parte, şi ale înţelegerii, pe de alta, astfel încât aceste condiţii să se poată combina în noţiunea unei „intervenţii intenţionale" în lume.
Argumentul acestui autor se bazează, în esenţă, pe teoria sistemelor. După părerea lui, poate fi gândită doar noţiunea de sistem parţial închis, excluzând deci extrapolarea la universul întreg, conceput ca sistem al tuturor sistemelor. Pornind tocmai de la această noţiune de „sistem închis", autorul va încerca imediat să conceapă articularea omului cu lumea, sistemul închis permiţând definirea unei stări iniţiale, a unor stadii şi a unei stări terminale. Mai înainte însă, partea cea mai lungă a cărţii sale stabileşte condiţiile logico-formale ale modelului său de sistem închis. Pornind de aici, el contestă noţiunea de determinism universal: relaţiile cauzale dintre o stare iniţială şi o stare finală acţionează din principiu într-un sens asimetric, condiţiile suficiente ale ordinii progresive neputând fi schimbate cu condiţiile necesare ale ordinii regresive. După von Wright, un model fin trebuie să comporte înlănţuiri de faze, deschizându-se fiecare spre alternative mai mult sau mai puţin numeroase în ordinea progresivă.
Tocmai în raport cu această noţiune de sistem închis, având o stare iniţială, alternative interne şi stări terminale, poate fi acum situată acţiunea umană. într-adevăr, posibilitatea acţiunii este introdusă prin cercetarea condiţiilor de izolare ale unui sistem închis. învăţăm să izolăm un sistem închis îndeosebi prin punerea în mişcare a sistemului: este ceea ce Wright numeşte ,, *to put in motion the system ".* Dar cum să dai naştere unei mişcări? Producând starea iniţială, exercitând o putere, *intervenind* în

mersul lucrurilor. Pentru von Wright, modelul cel mai simplu de intervenţie este experimentarea savantului în laboratorul său: savantul acţionează, într-un fel sau în altul, cu mâinile sale, face, într-un cuvânt, să corespundă o stare iniţială a sistemului pe care-1 pune în mişcare cu exercitarea uneia dintre *puterile* sale. Noţiunea de stare
160
iniţială este deci esenţială. Or, ceea ce putem face, ştim să facem datorită unei cunoaşteri pe care E. Anscombe o numea, cu zece ani în urmă, o „cunoaştere fără observaţie"; ştiu că pot să mişc mâna, că pot să deschid o fereastră etc, ştiu din experienţă că fereastra nu se deschide singură, dar că o pot deschide şi că, dacă o deschid, voi produce un anumit număr de efecte: voi aerisi, voi face să zboare hârtiile etc. Dacă urcăm dinspre efectele cele mai îndepărtate ale acţiunii, ne izbim mereu de acţiuni pe care ştim să le facem, pentru că le putem face. Dacă a acţiona înseamnă, în esenţă, a face să se întâmple ceva, atunci fie că fac altceva pentru a-mi atinge acest scop, fie că fac doar acest lucru, fără nici un ocol prin altceva. Acest ultim fel de acţiune corespunde cu ceea ce putem numi „acţiune de bază" (Danto). Noţiunea de putere este absolut ireductibilă şi reprezintă, prin urmare, contraponderea oricărei teorii a sistemelor închise: prin exercitarea unei puteri, eu fac să se întâmple cutare sau cutare eveniment ca stare iniţială a unui sistem. Relaţia dintre a face ceva în mod nemijlocit (acţiune de bază) şi a face să se întâmple ceva în mod mijlocit (făcând un alt lucru pe care-1 pot face) urmează liniile analizei cauzale a sistemelor închise. Este vorba, aşadar, aici despre un caz de intersectare extrem de interesant, ce necesită o intersectare asemănătoare la nivelul metodelor, între ceea ce se numeşte teoria sistemelor şi teoria acţiunii. Această intersectare implică o relaţie mutuală, deoarece iscusinţa, ştiinţa-de-a-face *{„le savoir-faire"),* este necesară pentru a identifica starea iniţială a unui sistem, a-1 izola şi a-i defini condiţiile de închidere. Invers, acţiunea sub forma ei programată (a face ceva cu scopul de a face să se întâmple altceva) cere o înlănţuire specifică a sistemelor, considerate ca fragmente ale istoriei lumii.

Să tragem câteva concluzii din această analiză. Mai întâi, este limpede că întoarcem definitiv spatele dihotomiei dintre explicaţie şi înţelegere. Căci dacă explicaţia depinde de teoria sistemelor iar înţelegerea de cea a motivaţiei (a acţiunii umane intenţionale şi motivate), ne dăm seama că aceste două elemente - mersul lucrurilor şi acţiunea omenească - sunt încastrate în noţiunea de *intervenţie* în mersul lucrurilor. Apoi, această noţiune de intervenţie ne readuce la o idee de cauză foarte diferită de cea a lui Hume şi sinonimă cu iniţiativa unui agent. Dar ea nu poate fi opusă celei de motiv, ci o include, deoarece intervenţia în mersul lucrurilor implică faptul ca noi să urmăm articularea sistemelor naturale.
161
Pe lîngă aceasta, noţiunea de interferenţă pune capăt unei stări insuportabile de opoziţie între o ordine mentalistă a înţelegerii şi o ordine fizicalistă a explicaţiei. Pe de o parte, nu există sistem fără stare iniţială, nu există stare iniţială fără intervenţie, nu există intervenţie fără exercitarea unei puteri. A acţiona înseamnă întotdeauna a face ceva, în aşa fel încât să se întâmple altceva în lume. Pe de altă parte, nu există acţiune fără legătură între ştiinţa-de-a-face (puterea de a face) şi ceea ce aceasta face să se întâmple. Explicaţia cauzală aplicată la un fragment al istoriei lumii nu este posibilă fără recunoaşterea, identificarea unei puteri care aparţine repertoriului propriilor noastre capacităţi de acţiune.

în sfârşit, fiind vorba despre determinism, analiza arată în ce măsură ideea de determinism universal este o pură iluzie, în măsura în care se bazează pe extrapolarea la totalitatea lucrurilor a cunoaşterii noastre despre câteva conexiuni cauzale referitoare la fragmente din istoria lumii. Or, pentru a reuşi această extrapolare, ar trebui să eliminăm, transformându-ne într-un observator pasiv, una dintre condiţiile de posibilitate ale unui sistem, şi anume condiţia de închidere, care e legată de exercitarea unei puteri, de capacitatea de a pune în mişcare un sistem. Acţiunea umană şi cauzalitatea fizică sunt prea strâns împletite în această experienţă cu totul primară a intervenţiei unui agent în mersul lucrurilor, pentru ca să putem face abstracţie de primul termen şi să-1 absolutizăm pe celălalt.

Aşa arată, independent de orice împrumut din teoria textului, extraordinara convergenţă ce apare între teoria textului şi teoria acţiunii. Aceleaşi aporii şi aceleaşi necesităţi ale unei soluţii dialectice s-au ivit în două câmpuri între care s-au exercitat puţine influenţe; Mi-ar plăcea să sugerez ideea că această convergenţă nu e întâmplătoare. Raţiuni

profunde justifică transferurile de la teoria textului la teoria acţiunii şi *vice versa.* Dar nu pot decât să le schiţez aici, căci ele singure constituie o importantă problemă pentru o antropologie filosofică. Voi spune, pe scurt, că, pe de o parte, noţiunea de text este o bună *paradigmă* pentru acţiunea umană şi, pe de altă parte, că acţiunea este un bun *referent* pentru o întreagă categorie de texte. Referitor la primul punct, acţiunea umană este în multe privinţe un cvasi-text. Ea este exteriorizată într-un mod comparabil cu fixarea caracteristică scrierii. Desprinzându-se de agentul său, acţiunea dobândeşte o autonomie

asemănătoare cu autonomia semantică a unui text; ea lasă o urmă, o marcă; ea se înscrie în mersul lucrurilor şi devine arhivă şi document. Asemenea unui text a cărui semnificaţie se desprinde de condiţiile iniţiale ale producerii sale, acţiunea umană are o pondere ce nu se reduce la importanţa ei în situaţia injţială a apariţiei sale, ci permite reînscrierea sensului ei în noi contexte. în cele din urmă, acţiunea, la fel cu un text, este o operă deschisă, adresată unui şir nesfârşit de „cititori" posibili. Judecători nu sunt contemporanii, ci istoria ulterioară. [s]
Nu e, aşadar, de mirare că teoria acţiunii prilejuieşte aceeaşi dialectică a înţelegerii şi a explicării ca şi teoria textului.
Dreptul de a face un asemenea transfer va părea şi mai puternic dacă, pe de altă parte, avem în vedere faptul că anumite texte - dacă nu toate textele - au ca *referent* acţiunea însăşi. Acest lucru este adevărat, în orice caz, pentru povestire. Am amintit mai sus observaţia lui Aristotel din *Poetica: mythos-xA* tragediei, adică în acelaşi timp subiectul şi intriga, este *mimesis-ul,* imitaţia creatoare a acţiunii umane. Poezia, mai spune el, arată oamenii acţionând, în act. Transferul de la text la acţiune nu mai apare deloc ca o analogie riscantă, în măsura în care se poate arăta că cel puţin o regiune a discursului priveşte acţiunea, se referă la ea, o redescrie şi o reface.

III. TEORIA ISTORIEI

Interesantele corelaţii dintre teoria textului şi teoria acţiunii găsesc o consolidare în al treilea câmp în care poate fi surprinsă dialectica explicaţiei şi a înţelegerii, cel al teoriei istoriei.
Faptul că istoria - şi înţeleg prin aceasta istoria istoricilor - suscită aceleaşi probleme şi aceleaşi dezbateri ca şi teoria textului şi teoria acţiunii nu trebuie să mire, deoarece, pe de o parte,; istoria - istoriografia - este un fel de *povestire,* o povestire „adevărată" în comparaţie cu povestirile mitice sau cu povestirile fictive care sunt epopeile, dramele, tragediile, romanele, nuvelele, şi pentru că, pe de altă parte, istoria se referă la *acţiunile* oamenilor în trecut.
Această dublă afinitate cu teoria acţiunii şi cu teoria povestirii justifică şi faptul că am lăsat la sfârşit evocarea metodei istorice, care se vede astfel cumulând trăsăturile ambelor teorii.

Şi în teoria istoriei putem să identificăm, mai întâi, două câmpuri opuse ce se înfruntă în mod nedialectic, să vedem apoi că se elaborează o opoziţie cu mult mai nuanţată şi dialectică, rezultată din eşecul poziţiilor unilaterale.
Pe latura înţelegerii, găsim protestul antipozitivist al unor istorici de limbă franceză ca Raymond Aron şi Henri Marrou, influenţaţi de sociologia comprehensivă germană - Rickert, Simmel, Dilthey şi Weber -, dar şi al istoricilor de limbă engleză influenţaţi de Collingwood. Cei dintâi subliniază, în esenţă, două trăsături ale metodei istorice: în primul rând, faptul că ea pe referă la acţiuni umane guvernate de intenţii, proiecte, motive, care trebuie înţelese printr-o *Einfuhlung,* printr-o intropatie asemănătoare celei prin care, în viaţa de fiecare zi, înţelegem intenţiile şi motivele celuilalt;' potrivit acestui, argument/istoria nu este decât o extindere a înţelegerii celuilalt De unde, al doilea argument: spre deosebire de cunoaşterea obiectivă a faptelor din natură, această înţelegere nu e posibilă fără o autoimplicare a istoricului însuşi, a subiectivităţii sale.
într-o terminologie diferită dar convergentă, Collingwood spusese aproape acelaşi lucru în celebra sa lucrare *The Idea of History';* pe de o parte, istoria îşi propune într-adevăr să surprindă nişte evenimente care au un interior şi un exterior - un exterior, prin faptul că se întâmplă în lume, un interior prin faptul că exprimă nişte gânduri, în sensul cel mai larg al cuvântului; acţiunea este deci unitatea dintre acest interior şi acest exterior; pe

de altă parte^storia constă în a reactiva, adică a regândi, gândirea trecută în gândirea prezentă a istoriculpi.
Aceasta este, privită schematic, poziţia *Verstehen-ului* în istorie. Ea nu se deosebeşte în mod fundamental de poziţia *Verstehen-ului* din teoria textului şi din teoria acţiunii, tocmai datorită înrudirii amintite mai sus.
Nu e de mirare, astfel, că aceleaşi încurcături, aceleaşi ambiguităţi, aceleaşi aporii ale unei teorii pure a *Verstehen-uiui* se regăsesc şi în teoria istoriei. Dificultatea este aici de a introduce momentul *critic* într-o teorie bazată pe transferul imediat într-o viaţă psihică străină; într-un cuvânt, de a introduce medierea în relaţia imediată de intropatie. Or, tocmai de acest moment critic se leagă procedurile care explică în ce constă cu exactitate istoria ştiinţifică. Istoria începe atunci când încetăm să înţe-
[1] R.G. Collingwood, *The Idea of History,* ed. T. M. Knox, Oxford, Clarcndon Press, 1956.

legem imediat şi când începem să reconstruim înlănţuirea antecedentelor, conform unor articulaţii diferite de cea a motivelor şi a raţiunilor invocate de actorii istoriei. Pentru epistemologie, dificultatea e tocmai aceea de a arăta cum explicaţia se adaugă, se suprapune sau chiar se substituie înţelegerii imediate a cursului istoriei trecute.
Suntem ispitiţi atunci să pornim de la polul explicaţiei şi să construim explicaţia în istorie după modelul explicaţiei din ştiinţele naturii, cu riscul de a nu mai regăsi niciodată munca originală şi specifică a istoricului, şi de a-i impune o schemă artificială ce nu-1 satisface decât pe epistemolog. E ceea ce i s-a întâmplat şcolii analitice de limbă engleză, în urma faimosului articol al lui Cari Hempel, „The Function of General Laws in History" din 1942' (pe care toţi autorii ulteriori nu ostenesc să-1 comenteze, să-1 nuanţeze sau să-1 respingă). Teza lui Cari Hempel este că explicaţia istorică nu are nimic specific şi original; ea urmează aceeaşi schemă ca şi explicaţia unui eveniment fizic, cum ar fi spargerea unui rezervor din cauza gerului, ori a unui eveniment geologic, cum ar fi o avalanşă sau o erupţie vulcanică. în toate aceste cazuri, un eveniment este dedus din conjuncţia a două feluri de premise: prima comportă descrierea unor condiţii iniţiale (evenimente anterioare, împrejurări, contexte etc), a doua presupune enunţul unei legi generale, cu alte cuvinte afirmarea unei regularităţi. Această lege generală este cea care întemeiază explicaţia. Dacă jstoria pare să oscileze între o adevărată ştiinţă şi o explicaţie populară, e pentru că legile, de cele mai multe ori neformulate, pe care raţionamentul ei le invocă, sunt ele însele nişte regularităţi de nivel variabil în privinţa seriozităţii ştiinţifice; Westea pot fi nişte zicători din înţelepciunea populară, chiar nişte prejudecăţi ori aserţiuni mitice, precum misiunea istorică a căpeteniei, a rasei etc, sau nişte legi psihologice nu îndeajuns verificate, sau, mai rar, nişte legi slabe privind demografia, economia, sociologia etc. Are loc însă întotdeauna o conjuncţie a două feluri de enunţuri: condiţii iniţiale singulare şi ipoteze universale (pretinse sau verificate). Slăbiciunea ştiinţifică a istoriei ţine atunci în întregime de slăbiciunea epistemologică a legilor generale invocate ori admise în mod tacit.
[1] C.G. Hempel, „The Function of General Laws in History", *The Journal ofPhi-losophy,* nr. 39, 1942, p.35-48, articol reluat in P. Gardiner, *Theories of History,* New York, The Free Press, 1959, p.344-356.

Discuţia trebuia să scoată la iveală nişte dificultăţi inverse faţă de cele ale teoriei opuse a *Verstehen-ului;* aceasta nu înfăţişa îndeajuns de limpede desprinderea critică a explicaţiei istorice în raport cu înţelegerea obişnuită a acţiunii umane. Modelul hempelian nu înfăţişa suficient de clar munca efectivă a istoricului. Căci este evident că istoricul nu e niciodată în măsură să răspundă pe deplin idealului său epistemologic. Hempel însuşi mărturisea, în acelaşi articol, că istoria trebuie să se mulţumească de cele mai multe ori cu o „ *explanation-sketch ",* cu o schiţă explicativă, că este sarcina unei explicaţii tot mai nuanţate de a completa, de a limpezi şi de a conduce la un grad tot mai înalt de ştiinţificitate. în ciuda acestei concesii, este adevărat că, după părerea lui Hempel, istoriei i se impune un model epistemologic ce nu provine din propria sa practică.
într-adevăr, de îndată ce privim cu atenţie această practică, devin semnificative, în mod paradoxal, trăsăturile diferenţiale în raport cu modelul hempelian: faptul că legile nu sunt niciodată mai mult decât nişte „ *explanation-sketches ",* că explicaţia nu are valoare predictivă, că ea nu oferă decât condiţiile apreciate ca fiind importante în funcţie de un anumit tip de întrebări, deci de interese, că limbajul istoriei nu reuşeşte niciodată şi poate nici nu încearcă să se desprindă de limbajul obişnuit, că generalizările nu sunt de

obicei eliminate de contraexemple, ci păstrate prin simpla precizare a locurilor, timpurilor şi împrejurărilor în care explicaţia este considerată valabilă; toate aceste anomalii în raport cu modelul pur sugerează că problema trebuie reluată cu eforturi noi iar înţelegerea şi explicaţia trebuie articulate dialectic, în loc să fie opuse polar.
Aş propune să spunem, împreună cu anumiţi autori, că înţelegerea istorică pe care se grefează explicaţia pune în joc o competenţă specifică, competenţa de a urmări o istorie, în sensul unei istorii pe care o povestim. între a povesti şi a urmări o istorie există o relaţie reciprocă ce defineşte un joc de limbaj cu totul primitiv. Dăm din nou peste noţiunea de povestire, dar pentru a-i adăuga nişte trăsături noi, pe care teoria istoriei ne permite să le observăm şi să le dezvoltăm. A urmări o istorie înseamnă într-adevăr a înţelege o succesiune de acţiuni, de gânduri, de sentimente, care prezintă în acelaşi timp o anumită direcţie, dar şi surprize (coincidenţe, recunoaşteri, revelaţii etc.).în consecinţă, concluzia istoriei nu e niciodată deductibilă şi cu putinţă de prezis. Tocmai de aceea trebuie urmărită desfăşurarea. însă istoria nu trebuie

să fie nici dezlânată: dacă nu poate fi dedus, deznodământul ei trebuie să fie acceptabil. Există, astfel, în orice istorie povestită, o legătură de continuitate logică cu totul specifică, deoarece deznodământul trebuie să fie în acelaşi timp îndoielnic şi acceptabil. Aceasta este înţelegerea de bază, fără de care n-ar exista nici naraţiune, nici istorie, nici *story,* nici *history.* Cititorul nu acordă interes legilor pretins subiacente, ci întorsăturii luate de această istorie singulară. Urmărirea unei istorii este o activitate cu totul specifică, prin care anticipăm necontenit o desfăşurare ulterioară şi un sfârşit şi ne corectăm pe parcurs anticipările, până ce coincid cu sfârşitul real. Atunci spunem că am înţeles.
Acest punct de plecare al înţelegerii se deosebeşte de cel pe care-1 propune teoria intropatică, ce neglijează cu totul specificitatea elementului narativ, deopotrivă în istoria povestită şi în istoria urmărită. De aceea, o teorie care-şi sprijină înţelegerea pe elementul narativ permite o mai bună lămurire a trecerii de la înţelegere la explicaţie. Chiar dacă explicaţia părea să forţeze înţelegerea, considerată ca surprindere imediată a intenţiilor celuilalt, ea vine să prelungească în mod firesc înţelegerea, interpretată ca punere în mişcare a competenţei de a urmări o povestire. Căci o povestire este rareori auto-explicativă. întâmplătorul, care se îmbină cu acceptabilitatea, cere întrebarea, interogaţia. Atunci interesul pentru urmare - „şi după aceea?" - întreabă copilul — este înlocuit de interesul pentru raţiuni, motive, cauze - „de ce?" - întreabă adultul/Povestirea are o structură într-atât de lacunara, încât întrebarea *de ce?* provine spontan din *ce.* în schimb, explicaţia nu are autonomie. Ea are virtutea şi efectul de a permite ca istoria să fie urmărită mai bine şi mai departe, atunci când înţelegerea spontană de gradul întâi eşuează.
Ca să revenim la modelul hempelian, aş zice că nu se pooate contesta câtuşi de puţin faptul că explicaţia se realizează prin recursul la nişte legi generale. în acest punct, teza lui Hempel este de neînvins iar silogismul lui explicativ e bine construit. Ceea ce teza lui Hempel nu ia în considerare este funcţia explicaţiei. Structura acesteia este bine descrisă, dar funcţia ei nu e îndeajuns cunoscută: anume faptul că explicaţia este ceea ce permite ca istoria să fie urmărită din nou, atunci când înţelegerea spontană este blocată. Aşa se motivează faptul că explicaţia se poate mişca la nivele de generalitate, de regularitate şi deci de ştiinţificitate

variabile, dacă e adevărat că intenţionalitatea istoricului nu urmăreşte să plaseze un caz sub o lege, £i să interpoleze o lege într-o povestire, pentru a-i relansa înţelegerea. Acesta este jocul alternat al înţelegerii şi explicaţiei în istorie. Acest joc nu se deosebeşte în mod fundamental de cel pe care teoria textului şi teoria acţiunii ne-au permis deja să-1 observăm. încă o dată, acest rezultat nu e surprinzător în măsura în care istoria combină teoria textului şi teoria acţiunii, într-o teorie a povestirii adevărate a acţiunilor unor oameni din trecut.)
Concluzia mea e dublă.
Mai întâi, voi spune că, pe plan epistemologic, nu există două metode, metoda explicativă şi metoda comprehensivă. Strict vorbind, numai explicaţia este metodică. înţelegerea este mai degrabă momentul nemetodic care, în ştiinţele interpretării, se

combină cu momentul metodic al explicaţiei. Acest moment precede, însoţeşte, închide şi *înfăşoară* astfel explicaţia. în schimb, explicaţia *desfăşoară* analitic înţelegerea. Această legătură dialectică între explicaţie şi înţelegere are drept consecinţă un raport foarte complex şi paradoxal între ştiinţele umaniste şi ştiinţele naturii. Voi spune că nu e vorba nici de dualitate, nici de monism, într-adevăr, în măsura în care procedurile explicative ale ştiinţelor umaniste sunt omogene cu cele ale ştiinţelor naturii, continuitatea ştiinţelor e asigurată. Dar, în măsura în care înţelegerea aduce o componentă specifică - fie sub forma înţelegerii semnelor în teoria textelor, fie a înţelegerii intenţiilor şi motivelor în teoria acţiunii, fie a competenţei de a urmări o povestire în teoria istoriei -. în această măsură, discontinuitatea dintre cele două regiuni ale cunoaşterii este de nedepăşit. Dar discontinuitatea şi continuitatea se îmbină *între* ştiinţe, tot aşa cum înţelegerea şi explicaţia se îmbină *în* ştiinţe.
A doua concluzie: reflecţia epistemologică conduce, prin însăşi mişcarea argumentului, aşa cum sugeram în introducere, la o reflecţie mai fundamentală asupra condiţiilor ontologice ale dialecticii explicaţie-înţelegere Dacă filosofia e preocupată de „înţelegere", este pentru că aceasta dovedeşte, în inima epistemologiei, apartenenţa existenţei noastre la existenţa care precede orice obiectivare, orice opoziţie între un obiect şi un subiect. Dacă cuvântul „înţelegere" aTe o asemenea densitate, este pentru că, în acelaşi timp, el desemnează polul nemetodic,

opus în mod dialectic polului explicaţiei din orice ştiinţă interpretativă, *şi* constituie indiciul, nici el metodologic ci propriu-zis veritativ, al relaţiei ontologice de apartenenţă a existenţei noastre la fiinţe şi la Fiinţa. Bogata ambiguitate a cuvântului „înţelegere" constă tocmai în faptul că el desemnează un moment în teoria metodei, ceea ce noi am numit polul nemetodic, *şi* sesizarea, la un alt nivel decât cel ştiinţific, a apartenenţei noastre la ansamblul a ceea ce există. Am recădea însă într-o ruinătoare dihotomie dacă filosofia, după ce a renunţat să mai provoace ori să întreţină o schismă metodologică, ar reconstitui o dominaţie a purei înţelegeri la acest nou nivel de radicalitate. Mi se pare că filosofia nu are numai sarcina de a da seama, într-un alt discurs decât cel ştiinţific, despre relaţia primordială de *apartenenţă* dintre fiinţa care suntem şi cutare regiune a fiinţei pe care o anumită ştiinţă o elaborează ca obiect prin procedurile metodice potrivite. Ea trebuie să fie în stare, de asemenea, să dea seamă despre mişcarea de *distanţare* prirî care această relaţie de apartenenţă cere obiectivarea, tratarea obiectivă şi obiectivantă a ştiinţelor şi deci mişcarea prin care explicaţia şi înţelegerea se cheamă una pe alta pe planul propriu-zis epistemologic. Mă opresc tocmai în pragul acestei dificile investigaţii.

Modelul textului: acţiunea care are sens considerată ca text

Scopul acestui eseu este de a pune la încercare o ipoteză pe care o expun, pentru început, pe scurt. Admit că.sensul prim al cuvântului „hermeneutică" priveşte regulile cerute de interpretarea documentelor scrise ale culturii noastre^Â.doptând acest punct de plecare, rămân credincios conceptului de *Auslegung,* aşa cum a fost stabilit de Wilhelm Dilthey; în timp ce *Verstehen-u*| (înţelegerea) se bazează pe recunoaşterea a ceea ce vizează sau semnifică un subiect străin pe baza semnelor de tot felul în care se

exprimă viaţa psihică *(Lebensäusserungen), Auslegung* (interpretarea, exegeza) implică ceva mai specific: ea acoperă numai o categorie limitată de semne, cele fixate prin scriere, inclusiv toate felurile de documente şi monumente care comportă o fixare comparabilă cu scrierea.

Ipoteza mea este atunci următoareai/dacă interpretarea textelor ridică probleme specifice pentru că este vorba de texte şi nu de un limbaj vorbit, şi dacă acestea sunt problemele care constituie hermeneutica în sine, atunci ştiinţele umaniste pot fi numite hermeneutice *1)* în măsura în care *obiectul* lor oferă câteva dintre trăsăturile constitutive al textului ca text şi *2)* în măsura în care *metodologia* lor desfăşoară acelaşi fel de pro-' cedură cu cea a amintitei *Auslegung* sau a interpretării textelor.

171

De unde, cele două întrebări cărora le este consacrat eseul meu: *1)* în ce măsură putem considera noţiunea de text ca o paradigmă potrivită pentru obiectul invocat al ştiinţelor sociale? *2)* Până la ce punct oferă metodologia interpretării textelor o paradigmă valabilă pentru interpretare în domeniul ştiinţelor umaniste în general?

I. PARADIGMA TEXTULUI

Pentru a justifica deosebirea dintre limbajul vorbit şi limbajul scris, trebuie să introduc un concept preliminar, acela de discurs. Căci limbajul este fie vorbit, fie scris, tocmai în calitatea lui de discurs.

Dar ce este discursul? Nu vom cere logicienilor răspunsul şi nici măcar susţinătorilor analizei lingvistice, ci lingviştilor înşişi. Discursul este contraponderea a ceea ce lingviştii numesc sistem sau cod lingvistic. Discursul este evenimentul de limbaj.

Dacă semnul (fonologie sau lexical) este unitatea de bază a limbajului, fraza este unitatea de bază a discursului. Tocmai de aceea, lingvistica frazei este cea care serveşte drept suport teoriei discursului ca eveniment. Voi reţine patru trăsături ale acestei lingvistici a frazei, care mă vor ajuta să elaborez hermeneutica evenimentului şi a discursului.

Prima trăsătură: discursu^este întotdeauna realizat temporal şi în prezent, în timp ce sistemul limbii este virtual şi străin de timp. Emile Benveniste îl numeşte „instanţă de digeurs".

A doua trăsătură: în vreme ce limba nu cere nici un subiect - în sensul că întrebarea ^ine vorbeşte?" nu se aplică la acest nivel -, discursul trimite la cititorul său datorită unui ansamblu complex de ambreiori, cum sunt pronumele personale. Vom spune că „instanţa de discurs" este autoreferenţială.

A treia trăsătură: în timp ce seninele limbii trimit numai la alte semne în interiorul aceluiaşi sistem, şi în timp ce limba se lipseşte de lume tot aşa cum nu are nevoie de temporalitate şi de subiectivitate, discursul se referă întotdeauna la ceva. El se referă la o lume pe care năzuieşte s-o descrie, s-o exprime, s-o reprezinte. în discurs este actualizată funcţia simbolică a limbajului.

172

A patra trăsătură: în timp ce limba este numai o condiţie a comunicării, pentru care ea furnizează nişte coduri, schimbul tuturor mesajelor are loc în discurs. In acest sens, numai discursul are nu doar o lume, ci şi un altul, un interlocutor căruia i se adresează. Aceste patru trăsături luate împreună fac din discurs un eveniment. Să vedem în ce fel aceste patru trăsături sunt efectuate în limbajul oral şi în limbajul scris.

1. Am spus că discursul nu există decât ca discurs temporal şi prezent. Această primă trăsătură este realizată în mod diferit în vorbirea vie şi în scris. In vorbirea vie, instanţa de discurs rămâne un eveniment fugitiv. Evenimentul apare şi dispare. Tocmai de aceea există o problemă de fixare, de înscriere. Ceea ce vrem să fixăm este ceea ce dispare. Dacă, prin extindere, putem spune că fixăm limba - înscriere a alfabetului, înscriere lexicală, înscriere sintactică -, facem acest lucru numai în funcţie de ceea ce cere să fie fixat, adică de discurs. Numai discursul cere să fie fixat, pentru că discursul dispare. Sistemul a-temporal nu apare şi nu dispare; el nu se întâmplă. Este locul să reamintim aief mitul din *Phaidros.* Scrierea le-a fost dată oamenilor pentru a „a veni în ajutorul" „slăbiciunii vorbirii", slăbiciune care, este aceea a evenimentului. Darul acestor *grammata* - al acestor „semne exterioare", al acestei înstrăinări materiale - n-a fost

decât un „leac" adus memoriei noastre. Regele egiptean din Teba putea foarte bine să-i răspundă zeului Theuth că scrisul este un fals remediu întrucât înlocuieşte adevărata reminiscenţă cu conservarea materială, înţelepciunea reală cu simulacrul cunoaşterii. în ciuda acestor pericole, înscrierea constituie totuşi destinaţia discursului. Ce fixează cu adevărat scrisul? Nu evenimentul rostirii, ci „rostitul" vorbirii, dacă înţelegem prin „rostitul" vorbirii exteriorizarea intenţională ce constituie însăşi ţinta discursului în virtutea căruia *Sagen-ul* - rostirea - vrea să devină *Aus-sage* - enunţ. Pe scurt, ceea ce scriem, ceea ce înscriem este *noema* rostirii. Este semnificaţia evenimentului vorbirii, nu evenimentul ca eveniment.

Dar, dacă ceea ce fixăm este vorbirea însăşi ca rostită, ce anume este „rostit"? Hermeneutica trebuie să facă apel aici nu numai la lingvistică (lingvistica discursului ca fiind distinctă de lingvistica limbii), cum

173

/ am făcut-o mai sus, ci şi la.teoria *actelor de limbaj,* aşa cum o găsim la Austin şi Searle. Actul vorbirii este constituit, după părerea acestor autori, de o ierarhie ordonată şi distribuită pe trei nivele: *l)* nivelul actului locuţionar sau propoziţional, actul *de* a spune; *2)* nivelul actului sau al forţei ilocuţionare, ceea ce facem *vorbind;* şi *3)* nivelul actului perlo-cuţionar, ceea ce facem *prin faptul de* a spune.

Ce implicaţii au aceste distincţii pentru problema noastră privitoare la exteriorizarea intenţională prin care evenimentul se depăşeşte în semnificaţie şi suportă o fixare materială? Actul locuţionar se exteriorizează în frază. Fraza poate fi într-adevăr identificată şi reidentificată ca fiind aceeaşi. O frază devine un e-nunţ *(Aus-sage)* şi poate fi astfel transmisă altora ca fiind cutare sau cutare frază înzestrată cu cutare şi cutare semnificaţie. Dar şi actul ilocuţionar poate fi exteriorizat cu ajutorul paradigmelor gramaticale (modurile indicativ, imperativ, conjunctiv, şi toate celelalte proceduri care exprimă „forţa" ilocuţionară) care permit identificarea şi reidentificarea sa. E-adevărat că, în discursul vorbit, forţa ilocuţionară se *bazează* pe mimică şi gest, ca şi pe aspectele nearticulate ale discursului pe care le numim prozodie. în acest sens, forţa ilocuţionară este mai puţin complet înscrisă în gramatică decât semnificaţia propoziţională. Oricum, înscrierea ei conform unei articulări sintactice este asigurată de paradigme specifice, care fac posibilă din principiu fixarea prin scriere. Trebuie să admitem, fără îndoială, că actul perlocuţionar este aspectul cel mai puţin uşor de înscris al discursului şi că el caracterizează cu precădere limbajul vorbit. Dar acţiunea perlocuţionară este tocmai ceea ce este mai puţin discurs în discurs. Este , discursul ca stimul. El operează nu prin intermediul recunoaşterii intenţiei mele de către interlocutorul meu, ci, dacă putem spune aşa, prin energia sa, în virtutea influenţei sale directe asupra emoţiilor şi dispoziţiilor afective. Astfel, actul propoziţional, forţa ilocuţionară şi acţiunea perlocuţionară sunt susceptibile, într-o ordine descrescândă, de exteriorizări intenţionale ce fac posibilă înscrierea prin scris.

Rezultă de aici că prin semnificaţia actului de limbaj sau, mai exact, prin noema rostirii trebuie să înţelegem nu numai fraza, în sensul îngust al actului propoziţional, ci şi forţa ilocuţionară şi acţiunea perlocuţionară, în măsura în care aceste trei aspecte ale actului de limbaj sunt codificate, ridicate la rangul de paradigme, şi în care, prin urmare, ele

174

pot fi identificate ca având aceeaşi semnificaţie. Confer, aşadar, aici cuvântului „semnificaţie" o accepţiune foarte largă, care acoperă toate aspectele şi toate nivelele de exteriorizare intenţională ce fac posibilă înscrierea discursului.

Soarta celorlalte trei trăsături ale discursului, în trecerea de la vorbire la scris, va cere precizări suplimentare privind această înălţare de la *rostire* la *rostit.*

2. Am spus că în discurs - şi aceasta era cea de a doua trăsătură distinctivă a discursului în relaţie cu limba -, fraza îşi desemnează locutorul prin diverşi indicatori de subiectivitate şi de personalitate. In discursul oral, această trimitere a discursului la subiectul vorbitor prezintă un caracter de imediateţe pe care-1 putem explica în felul următor. Intenţia subiectivă a subiectului vorbitor şi semnificaţia discursului său se acoperă reciproc, astfel încât înţelegerea a ceea ce vrea să spună vorbitorul şi ceea ce vrea să spună discursul lui este acelaşi lucru. Ambiguitatea expresiei franceze *vouloir dire(voinţă de a spune),* corespunzând germanului,, *meinen "* şi englezescului *„ to mean ",* dovedeşte această încălecare. înseamnă aproape acelaşi lucru să întrebăm: „Ce vrei să spui?", şi: „Ce vrea să spună asta?" O dată cu apariţia discursului scris, intenţia autorului şi intenţia textului încetează să mai coincidă. Această disociere dintre

semnificaţia verbală a textului şi intenţia mentală constituie miza veritabilă a înscrierii discursului.
Aceasta nu înseamnă că putem concepe un text fără autor; legătura dintre locutor şi discurs nu e desfiinţată, ci destinsă şi complicată. Disocierea dintre semnificaţie şi intenţie rămâne o aventură a trimiterii discursului la subiectul vorbitpr.^Dar cariera textului se sustrage orizontului finit trăit de autorul său.fCeea ce spune textul interesează mai mult decât ceea ce a vrut să spună autorul; de acum înainte orice exegeză îşi desfăşoară procedurile în sânul semnificaţiei circumscrise care a rupt legăturile cu psihologia autorului său. fca să revenim încă o dată la expresia lui Platon, discursul scris nu poate fi „ajutat" de toate procesele ce concură la înţelegerea discursului oral: intonaţie, mimică, gest. în acest sens, înscrierea în „mărci externe", care a părut la început că înstrăinează discursul, „marchează" şi spiritualitatea efectivă a discursului, în consecinţă, numai semnificaţia „vine în ajutorul" semnificaţiei,
175
fără contribuţia prezenţei fizice şi psihologice a autorului. A spune însă că semnificaţia „vine în ajutorul" semnificaţiei înseamnă a spune că numai interpretarea este „leacul" slăbiciunii discursului pe care autorul său nu-1 mai poate „salva".
3. Evenimentul e depăşit pentru a treia oară de semnificaţie. Am spus că discursul este ceea ce face referire la lume, la *o* lume. în discursul oral, aceasta înseamnă că faptul la care dialogul se referă în ultimă instanţă este *situaţia* comună interlocutorilor. Această situaţie împrej-muieşte într-un anume fel dialogul iar reperele lui pot fi arătate de o mişcare a degetului, de exemplu, sau desemnate în mod *ostensiv* de discursul însuşi, cu ajutorul referinţei oblice a tututror celorlalţi indicatori care sunt demonstrativele, adverbele de timp şi de loc, timpurile verbului etc.Vom spune că, în discursul oral, referinţa este *ostensivă.*
Ce se întâmplă cu ea în discursul scris? Vom spune, oare, că textul nu mai are referinţă? Ar însemna să confundăm referinţa cu arătarea, lumea cu situaţia. Discursul nu se poate lipsi de raportarea la ceva. Spunând aceasta, mă despart de orice ideologie a textului absolut. Doar un mic număr de texte rafinate satisfac acest ideal al textului fără referinţă. Sunt textele în care jocul semnificantului rupe legătura cu semnificatul. Dar această formănouă are numai 6 valoare de excepţie şi ea nu poate oferi cheia tuturor celorlalte texte care, într-un fel sau altul, vorbesc *despre* lume. Dar ce constituie atunci subiectul textelor în care nu poate fi arătat nimic? Departe de a spune că textul este lipsit de lume, voi susţine fără paradox că numai omul are o lume şi nu doar o situaţie. Aşa cum textul îşi eliberează semnificaţia de sub tutela intenţiei mentale, el îşi eliberează referinţa de limitele referinţei ostensive. Pentru noi, lumea este ansamblul referinţelor deschise de texte. Aşa se face că vorbim despre „lumea" Greciei, nu ca să desemnăm ce erau situaţiile pentru cei care le trăiau, ci ca să desemnăm referinţele non-situaţionale ce supravieţuiesc dispariţiei celor precedente şi care, din acel moment, se oferă cxnişte moduri posibile de a fi, ca nişte dimensiuni simbolice ale fiinţării-noastre-în-lume. Acesta este, pentru mine, referentul oricărei literaturi: el nu mai este *Umwelt-ul* referinţelor ostensive ale dialogului, ci *Welt-|i|* proiectat de referinţele non-ostensive ale tuturor textelor pe care le-am citit, înţeles şi iubit. A înţelege un text înseamnă în acelaşi
176
timp a elucida propria noastră situaţie sau, dacă vrem, a interpola, printre predicatele situaţiei noastre, toate semnificaţiile care fac din *Umwelt-ul* nostru un *Welt.* Tocmai această lărgire a *Umwelt-ului* la dimensiunile *Welt-ului* ne îngăduie să vorbim despre referinţele *deschise* de text; ar fi chiar mai bine să spunem că aceste referinţe *deschid* lumea, încă o dată, spiritualitatea discursului se manifestă prin scris, eliberându-ne de vizibilitatea şi de limitarea situaţiilor, deschizându-ne o lume, şi anume noi dimensiuni ale fiinţării-noastre-în-lumey
în acest sens, Heidegger are dreptate să spună - în analiza pe care o face *Verstehen-ului* în *Sein und Zeit-* că ceea ce înţelegem noi în primul rând într-un discurs nu este o altă persoană ci un proiect, adică schiţa unei noi fiinţări-în-lume. Doar scrisul, eliberându-se nu numai de autorul său ci şi de îngustimea situaţiei dialogale, dezvăluie destinaţia discursului, care e aceea de a proiecta o lume.
Legând astfel referinţa de proiectarea unei lumi, nu-1 urmăm numai pe Heidegger, ci şi pe Wilhelm von Humboldt, pentru care justificarea majoră a limbajului era aceea de a stabili relaţia dintre om şi lume. Dacă eliminăm această funcţie referenţială, rămâne

doar un joc absurd de semnificanţi rătăcitori.
4. Dar poate că efectuarea discursului în scris este în cel mai înalt grad exemplară prin a patra sa trăsătură. Numai discursul, şi nu limba, se adresează cuiva. în aceasta constă fundamentul comunicării. Dar una este ca discursul să fie adresat unui interlocutor şi el prezent în situaţia discursului, şi altceva e să te adresezi, cum se întâmplă de obicei în orice fenomen al scrisului, oricui ştie să citească. în loc să ţi se adreseze doar ţie, persoană a doua, ceea ce este scris se adresează auditoriului pe care şi-1 creează. Şi acest lucru marchează spiritualitatea scrisului, ca o contrapondere a materialităţii sale şi a înstrăinării pe care el o impune discursului. Acel faţă-în-faţă al scrisului echivalează cu ceea ce oricine e în stare să citească. Co-prezenţa subiecţilor în dialog încetează să mai fie modelul oricărei „înţelegeri"./Relaţia dintre scriere şi citire încetează să mai fie un caz particular al relaţiei dintre vorbire şi ascultare. Dar, în acelaşi timp, discursul este dezvăluit ca discurs în universalitatea adresării sale. Eliberându-se de caracterul momentan al evenimentului, de constrângerile trăite de autor şi de îngustimea referinţei ostensive,
177
discursul se eliberează de limitele unei situări faţă-în-faţă. El nu mai are un auditor vizibil. Un cititor necunoscut, nevăzut, a devenit destinatarul neprivilegiat al discursului.
/
în ce măsură se poate spune că obiectul ştiinţelor umaniste se conformează paradigmei textului? Max Weber defineşte acest obiect ca pe un *Sinnhaft orientiertes Verhalten,* ca pe o „conduită orientată conform unui sens". în ce măsură putem înlocui predicatul *orientat conform unui sens* cu ceea mi-ar plăcea să numesc *trăsăturile de lizibilitate* pe care le putem deriva din analiza precedentă a textului?
Să încercăm să aplicăm cele patru criterii de textualitate ale noastre la conceptul de acţiune care are un sens *(sensee).*
1. *Fixarea acţiunii*
Acţiunea care are un sens *(sensee)* devine obiect al ştiinţei numai cu condiţia unui soi de obiectivare echivalentă cu fixarea discursului prin scriere. Aşa cum interlocuţia suferă o prefacere prin scris, interacţiunea suferă o transformare analogă în nenumăratele situaţii în care acţiunea se lasă tratată ca un text fixat. Aceste situaţii sunt ignorate în orice teorie a acţiunii pentru care discursul acţiunii este el însuşi o parte a situaţiei de tranzacţie care trece de la un agent la celălalt, exact aşa cum limbajul oral rămâne prins în procesul interlocuţiei, sau, dacă puttfm folosi acest cuvânt, al translocuţiei. Tocmai de aceea *înţelegerea* acţiunii la nivelul preştiinţific este numai „cunoaştere fără observaţie", sau, după expresia lui E. Anscombe, cunoaştere practică, în sensul de „ *knowing how"* ca fiind opus lui *„knowing that".* Dar această înţelegere nu este încă o *interpretare,* în înţelesul puternic care merită titlul de interpretare ştiinţifică.
Teza mea este că acţiunea însăşi, acţiunea care are un sens, poate deveni obiect al ştiinţei fără să-şi piardă caracterul de semnificanţă, printr-un fel de obiectivare asemănătoare cu fixarea operată de scris. Datorită acestei obiectivări, acţiunea nu mai este o tranzacţie căreia discursul acţiunii ar continua să-i aparţină. Ea constituie o configuraţie care cere să fie interpretată în funcţie de conexiunile sale interne. Această obiectivare devine *posibilă* datorită unor trăsături interne ale acţiunii, care o apropie de structura actului de limbaj şi care trans-
I
formă facerea într-un fel de enunţare. Aşa cum fixarea prin scris devine posibilă printr-o dialectică a exteriorizării intenţionale, imanentă actului discursiv însuşi, o dialectică asemănătoare în sânul procesului de tranzacţie permite *ci semnificaţia* acţiunii să se detaşeze de *evenimentul* acţiunii. ' />
,
întîi de toate, 6 acţiune oferă structura unui act locuţionar/Ea are un conţinut *propoziţional* susceptibil de a fi identificat şi reidentificat ca fiind acelaşi. Această structură „prepoziţională" a acţiunii a fost expusă clar şi convingător de către Anthony Kenny *înAction, Emotion and WilP.* Verbele de acţiune constituie o clasă specifică de predicate, asemănătoare relaţiilor şi ireductibile, ca şi relaţiile, la toate felurile de predicate tributare copulei „este"./Clasa predicatelor de acţiune este, la rândul ei,, ireductibilă la relaţii şi constituie un ansamblu specific de predicate. între alte trăsături, verbele de acţiune îngăduie o pluralitate de „argumente" capabile să completeze verbul, mergând de la absenţa argumentului (Platon învaţă) la un număr nedeterminat de

argumente (Brutus 1-a ucis pe Cezar în Curie, la Idele lui Marte, cu un..., cu ajutorul unui...). Această complexitate variabilă a structurii predicative a frazelor de acţiune e tipică pentru structura propoziţională a acţiunii.
0 altă trăsătură importantă pentru transpunerea conceptului de fixare a sferei discursive în sfera acţiunii priveşte statutul ontologic al „complementelor" verbelor de acţiune? în timp ce relaţiile se stabilesc între termeni deopotrivă existenţi (sau inexistenţi), anumite verbe de acţiune au un subiect topic, care este identificat ca existând şi la care fraza face referinţă, şi nişte complemente care nu există. Este cazul „actelor mentale" (a crede, a gândi, a vrea, a imagina etc).
Anthony Kenny descrie şi alte trăsături ale structurii propoziţionale a acţiunilor, pe care |*e* derivă din descrierea funcţionării verbelor de acţiune. De exemplu, distincţia dintre stare, activitate şi efectuare poate fi reglată în funcţie de comportarea timpurilor verbelor de acţiune, care atribuie acţiunii înseşi trăsături temporale specifice.
Deosebirea dintre un obiect formal şi un obiect material al acţiunii (să zicem, deosebirea dintre noţiunea de lucru inflamabil şi această scrisoare pe care tocmai o ard) ţine de logica acţiunii, aşa cum e reflectată ea de gramatica verbelor de acţiune.
[1] A. Kenny, *Action, Emotion and Will,* Londra, Routlege and Kegan Paul, 1963.
178
179
Acesta este, descris în linii mari, conţinutul propoziţional al acţiunii care prilejuieşte o dialectică a evenimentului şi a semnificaţiei, asemănătoare cu cea a actului de limbaj.
Mi-ar plăcea să vorbesc aici despre structura noematică a acţiunii. Tocmai structura ei noematică e cea care poate să fie fixată şi detaşată de procesul interacţiunii şi să devină un obiect interpretat.
Această noemă nu are numai un conţinut propoziţional, ci prezintă şi nişte trăsături „ilocuţionare" întru totul asemănătoare cu cele ale actului complet de limbaj. Diferitele clase de acte performative de discurs descrise de Austin, la sfârşitul lucrării *Când a spune înseamnă a face,* pot servi de paradigme nu numai pentru actele de limbaj înseşi, ci şi pentru acţiunile care realizează actele de limbaj corespunzătoare[1]. Devine atunci posibilă o tipologie a acţiunii, conformă cu modelul actelor ilocuţionare. Nu numai o tipologie, ci şi o criteriologie, în măsura în care fiecare tip implică nişte *reguli,* mai exact „reguli constitutive", care, după părerea lui Searle *dinActele de limbaj,* autorizează construirea unor „modele ideale" asemănătoare cu „tipurile-idealuri" ale lui Max Weber[2]. De exemplu, ca să înţelegem ce înseamnă o promisiune, trebuie să înţelegem ce anume constituie „condiţia esenţială" în virtutea căreia o acţiune dată „contează ca" promisiune. „Condiţia esenţială" a lui Searle nu e departe de ceea ce Husserl numea *Sinngehalt,* care acoperă în acelaşi timp „materia" (conţinutul propoziţional) şi „calitatea" (forţa ilocuţionară).
Putem spune acum că o acţiune, la fel ca şi un act de limbaj, poate fi identificată nu numai în funcţie de conţinutul ei propoziţional, ci şi în funcţie de forţa ei ilocutorie. Cele două aspecte luate împreună constituie „conţinutul (ei) de sens". Ca şi actul de limbaj, evenimentul de acţiune (dacă putem făuri această expresie analogică) dezvoltă o dialectică asemănătoare între statutul său temporal, ca eveniment care apare şi dispare, şi statutul său logic, ca având cutare şi cutare semnificaţie identificabilă, cutare şi cutare „conţinut de sens".
Dar dacă „conţinutul de sens" este ceea ce face posibilă „înscrierea" evenimentului de acţiune, ce anume îl face să fie real? Cu alte cuvinte, ce îi corespunde scrisului în câmpul acţiunii?
[1] J.L. Austin, *Quanddire, c'estfaire, op.cit.*
[2] J. Searle, *Les A'ctes de langage. Essai dephilosophie du langage, op. cit.*
180
Să ne întoarcem la paradigma actului de limbaj. Spuneam că ceea ce este fixat prin scris este noema rostirii, rostirea ca *rostit.* în ce măsură putem declara că ceea ce *este făcut* este *înscris?* Anumite metafore ne pot ajuta în această privinţă. Spunem că cutare şi cutare eveniment şi-a *marcat*timpul. Vorbim despre un eveniment *marcant.* Aceste mărci lăsate asupra timpului sunt, oare, înrudite cu acel soi de lucru care cere mai degrabă să fie citit decât auzit? Ce este vizat prin metafora mărcii imprimate?
Cele trei criterii ale textualităţii ne vor ajuta să precizăm natura acestei fixări.
2. Autonomizarea acţiunii
Aşa cum un text se desprinde de autorul său, o acţiune se desprinde de agentul ei şi îşi

dezvoltă propriile consecinţe. Această autonomizare a acţiunii umane constituie dimensiuneasoc/a/aa acţiunii. Acţiunea este un fenomen social, nu numai pentru că este opera mai multor agenţi, astfel încât rolul fiecăruia dintre ei nu poate fi distins de rolul celorlalţi, ci şi pentru că actele noastre ne scapă şi au efecte pe care nu le-am urmărite Una dintre semnificaţiile noţiunii de „înscriere" apare aici. Genul de distanţă pe care l-am descoperit între intenţia locutorului şi semnificaţia verbală a unui text se produce şi între agent şi acţiunea sa.

Tocmai această distanţă face din atribuirea de responsabilitate o problemă specifică. Nu întrebăm: cine a zâmbit? cine a ridicat mâna? Autorul este în ceea ce face, la fel cum locutorul este prezent în discursul său. în cazul acţiunilor simple, precum cele care nu cer nici o acţiune prealabilă pentru a fi îndeplinite* semnificaţia *(noema)* şi intenţia *(noeza)* / coincid sau se acoperă parţial. în cazul acţiunilor complexe, anumite segmente sunt atât de îndepărtate de segmentele simple iniţiale, despre care putem spune că exprimă intenţia agentului, încât atribuirea acestor acţiuni ori segmente de acţiune constituie o problemă tot atât de greu de rezolvat ca şi atribuirea unui autor în anumite cazuri de critică literară. Atribuirea unui autor se bazează pe o inferenţă mijlocită, aşa cum o practică foarte bine istoricul ce se străduieşte să izoleze rolul unui personaj istoric în desfăşurarea unor evenimente.

Am folosit expresia „desfăşurarea unor evenimente". N-am putea spune, oare, că ceea ce numim desfăşurare de evenimente joacă rolul

lucrului material care „vine în ajutorul" discursului care dispare atunci când este scris? Aşa cum s-a spus într-un fel metaforic, anumite acţiuni sunt evenimente ce-şi întipăresc amprenta asupra timpului. Dar pe ce şi-au întipărit ele amprenta? Nu pe ceva spaţial se înscrie discursul? Cum s-ar putea întipări un eveniment pe ceva temporal? Dar timpul social nu e numai ceva care trece; el este şi locul unor efecte durabile, al unor configuraţii persistente. jO acţiune lasă o „urmă", îşi pune „pecetea" atunci când contribuie la apariţia unor astfel de configuraţii, care devin *documentele* acţiunii umane. O altă metaforă ne poate ajuta să delimităm acest fenomen al „amprentei" sociale: metafora „dosarului" sau a „înregistrării". Joel Fein-berg, *înReason and Responsability,* introduce această metaforă într-un alt context, cel al responsabilităţii, cu scopul de a arăta cum poate fi supusă blamului o acţiune. Numai acţiunile, spune el, care au fost înregistrate în vederea unei examinări ulterioare, situate ca o „intrare" în „dosarul" *(record)* unui individ, pot fi blamate[1]. Iar când nu există un dosar formal (precum cele păstrate de instituţii ca biroul de plasare, şcoala, banca, poliţia etc), există un analog informai al acestor dosare formale, pe care îl numim reputaţie şi care constituie o bază pentru blam. Mi-ar plăcea să aplic această metaforă interesantă a dosarului *(record)* şi a reputaţiei la altceva decât la situaţiile cvasi-judiciare ale blamului, acuzării, creditului sau pedepsei. Nu vom putea spune, oare, că istoria constituie prin ea însăşi dosarul acţiunii umane? istoria este acel cvasi-"lucru" asupra căruia acţiunea umană lasă o „urmă", îşi pune „pecetea". De unde, posibilitatea „arhivelor", înaintea arhivelor trecute în scris în mod intenţionat de către memorialişti, există procesul continuu de „înregistrare" a acţiunii umane, care este istoria însăşi ca sumă a „urmelor", al cărei destin scapă controlului actorilor individuali. în consecinţă, istoria poate apărea ca o entitate autonomă, ca un joc între nişte actori care nu cunosc intriga. Această absolutizare a istoriei poate fi denunţată ca un sofism, însă acest sofism este mult întărit în procesul prin care acţiunea umană devine acţiune socială, atunci când se înscrie în arhivele istoriei. Datorită acestei sedimentări în timpul social, acţiunile omeneşti devin nişte „instituţii", în sensul că semnificaţia lor nu mai

[1] J. Feinberg, *Reason and Responsability,* Belmont (Ca), Dickenson Pub. Co., 1965.

coincide cu intenţiile agenţilor lor. Această semnificaţie poate fi „de-psihologizată" în aşa măsură încât *semnificaţia* să rezide în opera însăşi. După expresia lui Peter Winch, din *The Idea of Social Science,* obiectul ştiinţelor sociale este o „conduită guvernată de reguli" *(rule-governed behaviour/.* Dar această regulă nu este supraimpusă; ea este semnificaţia considerată a fi articulată în sânul acestor opere sedimentate şi instituite. Acesta este felul de „obiectivitate" care provine din „fixarea socială" a acţiunii care are un sens.

3. *Pertinenţă şi importanţă*

Conform celui de al treilea criteriu al nostru de textualitate, o acţiune înzestrată cu sens este o acţiune a cărei *importanţă depăşeşte pertinenţa* în ceea ce priveşte situaţia sa iniţială. Această nouă trăsătură este întru totul asemănătoare felului în care un text rupe legăturile dintre discurs şi orice referinţă ostensivă. Prin această emancipare faţă de contextul situaţional, discursul poate dezvolta nişte referinţe neostensive pe care le-am numit „lume", nu în înţelesul cosmologic al cuvântului, ci ca dimensiune ontologică a rostirii şi acţiunii umane. *Ce* ar corespunde, în câmpul acţiunii, referinţelor neostensive ale unui text?
Am opus adineaori importanţa unei acţiuni pertinenţei sale faţă de situaţia la care se credea că răspunde. O acţiune importantă dezvoltă, am putea spune, nişte semnificaţii ce pot fi actualizate sau acoperite în alte situaţii decât cele în care s-a produs acţiunea. Cu alte cuvinte, semnificaţia unui eveniment important excedează, depăşeşte, transcende condiţiile sociale ale producerii sale şi poate fi reefectuată în noi contexte sociale. Importanţa sa constă în pertinenţa ei durabilă şi, în câteva cazuri, în pertinenţa ei omnitemporală.
Această a treia trăsătură are implicaţii importante privind relaţia dintre fenomenele culturale şi condiţiile lor sociale. Nu este, oare, o trăsătură fundamentală a marilor opere culturale faptul că ele depăşesc condiţiile producerii lor sociale, tot aşa cum un text dezvoltă noi referinţe şi constituie noi „lumi"? în acest sens a putut vorbi Hegel, în *Filosofia Dreptului,* despre instituţiile (în înţelesul cel mai larg al cuvântului) care „efectuează" libertatea ca *a doua natură,* în acord cu libertatea. Acest

[1] P. Winch, *The Idea of Social Science,* Londra, Routledge and Kegan Paul, 1958.

„imperiu al libertăţii efective" este constituit de acţiunile şi operele susceptibile să primească o pertinenţă nouă în situaţii istorice noi. Dacă aşa stau lucrurile, această modalitate de depăşire a propriilor condiţii de producere este cheia problemei dificile puse de marxism cu privire la statutul „suprastructurilor". Autonomia suprastructurilor faţă de propriile infrastructuri îşi are paradigma în referinţele neostensive ale unui textAO operă nu reflectă numai timpul său, ci deschide o lume pe care o poartă în sine însăşi.

4. *Acţiunea umană ca „operă deschisă"*

în sfârşit, conform celui de al patrulea criteriu al nostru de textua-litate, semnificaţia acţiunii umane *se adresează,* şi ea, unei serii infinite de „cititori" posibili. Judecători nu sunt contemporanii, ci, cum a spus-o Hegel după Şchiller, însăşi istoria. *Weltgeschichte ist Weltgericht.* Cu alte cuvinte,:la fel cu un text, acţiunea omenească este o operă deschisă, a cărei seVnnificaţie este „în suspensie". Tocmai pentru că ea „deschide" noi referinţe şi primeşte de la ele o pertinenţă nouă, actele umane se află în aşteptarea unor interpretări noi, care hotărăsc asupra semnificaţiei lor. Toate evenimentele şi toate faptele semnificative sunt, în felul acesta, deschise acestui fel de interpretare practică de către *praxis-u*| prezent. Acţiunea umană este deschisă, şi ea, oricui *ştie să citească.* Rezultă de aici că, dacă semnificaţia unui eveniment este sensul care-i este dat de interpretările ulterioare, interpretarea contemporanilor nu are nici un privilegiu aparte în acest proces.
Această dialectică dintre operă şi interpretările sale va fi temamefo-*dologiei* interpretării pe care o vom cerceta acum.

II. PARADIGMA INTERPRETĂRII TEXTUALE

Aş vrea acum să evidenţiez fecunditatea analogiei cu textul la nivelul metodologiei. Principala implicaţie a paradigmei noastre, în ce priveşte metoda ştiinţelor sociale, este aceea că deschide o abordare nouă a problemei relaţiei dintre *erklären* (a explica) şi *verstehen* (a înţelege) în ştiinţele
umaniste. Cum se ştie, Dilthey a dat acestei relaţii valoarea unei dihotomii *J* Pentru el, orice model de explicaţie este împrumutat dintr-un domeniu diferit al cunoaşterii, acela al ştiinţelor naturale, cu logica lor inductivă. Ca urmare, autonomia a ceea ce se numeşte *Geisteswissen-schaften* nu e păstrată decât dacă se recunoaşte caracterul ireductibil al înţelegerii de către noi a unei vieţi psihice străine pe baza semnelor în care această viaţă sete imediat exteriorizată. Dar, dacă înţelegerea este separată de

explicaţie prin această prăpastie logică, în ce sens pot fi numite ştiinţifice ştiinţele umaniste? Dilthey s-a confruntat mereu cu acest paradox. El a descoperit, mai ales după ce a citit *Cercetările logice* ale lui Husserl, că acele *Geisteswissenschaften* sunt ştiinţe în măsura în care expresiile vieţii suferă un fel de „obiectificare" ce face posibilă o cercetare ştiinţifică oarecum asemănătoare cu cea a ştiinţelor naturale, în ciuda rupturii logice dintre *Natur* şi *Geist.* în felul acesta, medierea oferită de aceste „obiectificări" pare să fie mai importantă, din punct de vedere ştiinţific, decât semnificaţia imediată a expresiilor vieţii la nivelul tranzacţiilor cotidiene.
Propria mea interogaţie porneşte de la această ultimă perplexitate din gândirea lui Dilthey. Ipoteza mea este că genul de obiectificare implicat în statutul discursului ca text oferă un răspuns mai bun problemei puse de Dilthey. Acest răspuns se bazează pe caracterul dialectic al relaţiei dintre explicaţie şi înţelegere, aşa cum este ea realizată în *lectură.* Sarcina noastră va fi de acum încolo aceea de a arăta până la ce punct paradigma lecturii, replică a paradigmei scrisului, <oferă o soluţie paradoxului metodologic al ştiinţelor umaniste.
Dialectica implicată în lectură dovedeşte originalitatea relaţiei dintre scris şi citit şi ireductibilitatea ei la situaţia de dialog bazată pe reciprocitatea imediată dintre vorbire şi ascultare. între explicaţie şi înţelegere există o dialecticăpercfrw ca perechea scriere-citire dezvoltă o problematică proprie, ce nu este doar o extindere a cuplului vorbire-ascultare, care constituie dialogul.
Tocmai aici este foarte critică hermeneutica noastră faţă de tradiţia romantică în hermeneutică, în măsura în care situaţia de dialog i-a servit de model pentru operaţia hermeneutică aplicată textului. Teza mea este că, dimpotrivă, tocmai această operaţie dezvăluie semnificaţia a ceea ce este deja hermeneutică în înţelegerea dialogală. Aşadar, dacă relaţia
185
dialogală nu ne oferă paradigma de lectură, trebuie să construim această paradigmă ca pe o paradigmă originară, ca pe o paradigmă proprie.
Trăsăturile principale ale acestei paradigme îşi au sursa în însuşi statutul textului, caracterizat prir^ ' *1)* fixarea semnificaţiei; *2)* disocierea sa de intenţia mentală a autorului; *3)* desfăşurarea unor referinţe neos-tensive; *4)* evantaiul universal al destinatarilor săi. Aceste patru trăsături luate împreună constituie obiectivitatea textului. Din această obiectivitate derivă posibilitatea de a *explica,/ce* n-ar fi câtuşi de puţin împrumutată dintr-un alt domeniu străin de ordinul semnelor, cel al evenimentelor naturale, ci ar fi adecvată obiectivităţii textuale. Nu există aici nici un transfer de la o regiune a realităţii la alta, să zicem de la sfera faptelor la sfera semnelor: procesul obiectivării se situează şi prilejuieşte anumite proceduri explicative tocmai în interiorul acestei ultime sfere. Explicaţia şi înţelegerea sunt confruntate în sânul aceleiaşi sfere a semnelor.
Propun să cercetăm această dialectică sub două faţete: *1)* ca pornind de la înţelegere spre explicaţie şi *2)* ca pornind de la explicaţie spre înţelegere. Schimbul şi reciprocitatea dintre cele două proceduri ne vor oferi o bună aproximare a caracterului dialectic al relaţiei. La capătul fiecăreia dintre aceste două jumătăţi ale demonstraţiei, voi schiţa rapid extinderea posibilă a paradigmei lecturii la întreaga sferă a ştiinţelor umaniste.
1. *De la înţelegere la explicaţie*
Prima dialectică, sau mai degrabă prima figură a unicei dialectici, rezultă direct din teza noastră după care a înţelege un text nu înseamnă a te identifica cu autorul său. Disjuncţia dintre semnificaţie şi intenţie creează o situaţie absolut originală, ce generează dialectica explicaţiei şi a înţelegerii. Dacă semnificaţia obiectivă este altceva decât intenţia subiectivă a autorului, ea poate fi construită în multe feluri. Problema înţelegerii corecte nu mai poate fi rezolvată printr-o simplă întoarcere la intenţia presupusă a autorului.
Această construcţie ia în mod necesar forma unui proces. Cum spune Hirsch în *Validity in Interpretation,* nu există reguli pentru a face presupuneri bune. Există însă metode pentru a valida presupunerile'.
[1] E.D. Hirsch, Jr., *Validity in Interpretation,* New Haven (Conn.) şi Londra, Yale University Press, 1967-1969.
186

Această dialectică dintre a presupune *(guessing)* şi a valida constituie o figură a

dialecticii noastre dintre a înţelege şi a explica. Cei doi termeni ai acestei dialectici sunt importanţi. Presupunerea corespunde la ceea ce Schleiermacher numea momentul „divinaţiei", iar validarea cu ceea ce numea momentul „gramatical" al interpretării. Contribuţia mea la teoria dialectică va fi relaţionarea mai strânsă a acesteia din urmă cu teoria textului şi a lecturii textuale.

De ce avem nevoie de o artă de a face presupuneri? De ce avem de „construit" semnificaţia? Nu numai, aşa cum am încercat să spun acum câţiva ani, pentru că limbajul e metaforic şi pentru că semnificaţia dublă a limbajului metaforic cere arta descifrării pentru a desfăşura pluralitatea straturilor de semnificaţie[1]. Cazul metaforei nu este decât un caz particular în cadrul unei teorii generale a hermeneuticii.^n termeni mai generali, un text cere să fie construit pentru că nu constă într-o simplă înşiruire de fraze, situate pe picior de egalitate şi inteligibile separat. Un text este un tot, o totalitate. Legătura dintre întreg şi părţi - ca în cazul unei opere de artă sau al unui animal - eere un tip special de „judecată", cel teoretizat de Kant în a treia *Critică a. sa.* Pentru acest tip de judecată reflexivă, întregul apare ca o ierarhie de topici, de teme primare şi subordonate. Reconstrucţia textului ca întreg oferă, în consecinţă, un caracter circular, în sensul că presupunerea unui anumit fel de întreg este implicată în recunoaşterea părţilor. Şi, în mod reciproc, construind detaliile, construim întregul. Nici o necesitate, nici o evidenţă nu se leagă de ceea ce este important sau neimportant, de ceea ce este esenţial sau neesenţial. Judecata privind importanţa este de ordinul presupunerii.

Pentru a prezenta dificultatea în alţi termeni, vom spune că, dacă un text este un întreg, el este şi un individ, asemeni unui animal ori unei opere de artă. Ca individ, el nu poate fi atins decât printr-un proces care constă în închiderea treptată a deschiderii conceptelor generice privitoare la genul literar, la clasa de texte căreia acel text îi aparţine, la structurile de diferite feluri care se intersectează în textul respectiv. Localizarea şi individualizarea acestui text unic sunt, şi ele, de ordinul presupunerii. Un alt mod de a exprima aceeaşi enigmă: la fel ca de un individ, de un text ne putem apropia din diferite părţi. Asemeni unui cub sau unui

[2] Cf. *la Metaphore vive,* Paris, Ed. du Seuil, 1975.

volum din spaţiu, textul prezintă un „relief. Diferitele sale teme nu se află la aceeaşi înălţime. De aceea, reconstrucţia întregului prezintă un aspect perspectivist, asemănător cu cel al percepţiei. Putem oricând să alipim aceeaşi frază într-un mod diferit la cutare sau cutare frază considerată ca fiind piatra unghiulară a textului. O modalitate specifică de unilateralitate este implicată în actul lecturii. Această unilateralitate confirmă caracterul conjectural al interpretării.

Pentru toate aceste motive, există o problemă de interpretare nu atât din cauza incomunicabilităţii experienţei psihice a autorului, ci datorită naturii înseşi a intenţiei verbale a textului. Această intenţie este altceva decât suma semnificaţiilor individuale a frazelor individuale. Un text este mai mult decât o succesiune liniară de fraze. Este un proces cumulativ, holistiCi Această structură specifică a textului nu poate fi derivată din structura frazei. De aceea, plurivocitatea caracteristică textelor ca texte este altceva decât polisemia cuvintelor individuale şi decât ambiguitatea frazelor individuale din limbajul obişnuit. Această plurivocitate este tipică pentru textul considerat ca totalitate; ea deschide o pluralitate de lecturi şi de construcţii. /

în ceea ce priveşte procedurile de validare prin care ne punem la încercare presupunerile, eu susţin, ca şi Hirsch, că ele se apropie mai mult de o logică a probabilităţii decât de o logică a verificării empirice. A susţine că o intrepretare este mai probabilă decât alta este altceva decât a demonstra că o concluzie e adevărată. în acest sens/validarea nu este echivalentă cu verificarea. Validarea este o disciplină argumentativă comparabilă cu procedurile juridice ale interpretării legale. Este o logică a incertitudinii şi a probabilităţii calitative^ Ea permite conferirea unui sens acceptabil noţiunii de *ştiinţe ale omului,* fără a fi de acord câtuşi de puţin cu pretinsa dogmă a inefabilităţii individului. Metoda convergenţei indiciilor; tipică pentru logica probabilităţii subiective, dă o bază fermă unei ştiinţe a individului demnă de numele de ştiinţă. Un text este un cvasi-individ, iar validarea unei interpretări ce i se aplică poate fi numită, cu deplin temei, cunoaştere ştiinţifică a textului.

Aşa arată echilibrul dintre geniul presupunerii şi ştiinţa validării, care constituie echivalentul modern al dialecticii dintre *verstehen* şi *erklären.*

în acelaşi timp, suntem pregătiţi să dăm o semnificaţie acceptabilă faimosului concept de cerc hermeneutic. Presupunerea şi validarea se
188
află într-o relaţie circulară, la fel cu aceea dintre o cercetare subiectivă şi o cercetare obiectivă a textului. Dar acest cerc nu este un cerc vicios. Am fi prizonierii lui dacă nu ne-am putea sustrage acelui gen de *„self-confirmability"* care, după părerea lui Hirsch[1], ameninţă relaţia dintre presupunere şi validare. De procedurile de validare ţin şi procedurile de invalidare, comparabile cu criteriul de falisificabilitate definit de Karl Popper în a sa *Logică a descoperirii ştiinţifice[1].* Rolul falsificării e deţinut aici de conflictul dintre interpretările rivale. O interpretare nu trebuie să fie numai probabilă, ci mai probabilă decât alta. Există criterii de superioritate relativă, care pot fi cu uşurinţă derivate din logica probabilităţii subiective.
în concluzie, dacă e adevărat că există întotdeauna mai multe feluri de a construi un text, nu e adevărat că toate interpretările sunt echivalente şi ţin de ceea ce se numeşte în engleză *„ rules ofthumb ".* Textul este un câmp limitat de construcţii posibile. Logica validării ne permite să evoluăm între cele două limite, ale dogmatismului şi scepticismului. Este oricând posibil să se pledeze pentru sau contra unei interpretări, să se confrunte interpretările, să se arbitreze în cadrul lor, să se urmărească un acord, chiar dacă acest acord rămâne de nerealizat.
In ce măsură are această dialectică dintre a presupune şi a valida o valoare paradigmatică pentru întregul câmp al ştiinţelor umaniste? Faptul că semnificaţia acţiunilor umane poate fi construită în diferite moduri este bine cunoscut de către toţi experţii în ştiinţele umaniste. Ceea ce este mai mai puţin cunoscut şi mai puţin bine înţeles este faptul că această perplexitate metodologică îşi are temeiul în natura obiectului însuşi, ba mai mult, că ea nu-1 condamnă pe omul de ştiinţă să oscileze între dogmatism şi scepticism. Aşa cum sugerează logica interpretării textuale, de semnificaţia acţiunii umane se leagă o *plurivocitate specifică.* Acţiunea omenească este şi ea un câmp limitat de construcţii posibile.
O trăsătură a acţiunii umane care n-a fost încă amintită în analiza precedentă poate oferi o legătură interesantă între plurivocitatea specifică a textului şi plurivocitatea analogică a acţiunii umne. Această trăsătură
[1] E.D. Hirsch, Jr., *Validity in Interpretation, op. cit.*
[2] K. Popper, *La logique de la decouverte scientifique.* trad. fr. de N. Thyssen-Rutten şi P. Devaux, Paris, Payot, 1978.
189
priveşte relaţia dintre dimensiunile intenţionale şi motivaţionale ale acţiunii. Aşa cum au arătat numeroşi filosofi din domeniul nou al teoriei acţiunii, caracterul intenţional al unei acţiuni este pe deplin recunoscut atunci când răspunsul la întrebarea *ce?* este explicat în funcţie de un răspuns la întrebarea *de ce? înţeleg* ce ai intenţionat să faci, dacă eşti în stare să-mi *explici* de ce ai făcut cutare sau cutare acţiune. Dar ce fel de răspunsuri la întrebarea *ce?* sunt purtătoare de sens? Numai răspunsurile care enunţă un motiv înţeles ca *motivare a,* şi nu numai ca şi *cauză.* Şi ce este o *motivare a,* în afara faptului de a fi cauză? Este, după părerea lui E. Anscombe, o expresie, o turnură, care permite considerarea acţiunii *ca* fiind de un fel sau altul[1] . Dacă-mi răspunzi că ai făcut cutare sau cutare lucru din gelozie sau din spirit de răzbunare, îmi ceri să-ţi situez acţiunea în această categorie precisă de sentimente sau stări. Prin aceasta, crezi că dai un sens acţiunii tale. Ai pretenţia că o faci înţeleasă de către ceilalţi şi de către tine însuţi. încercarea aceasta este deosebit de rodnică atunci când o aplicăm la ceea ce Anscombe numeşte „caracterul de dezirabilitate" al dorinţei *(wanting).* Dorinţele şi credinţele au drept caracteristică faptul că nu sunt numai nişte *forţe* care-i fac pe oameni să acţioneze într-un fel sau altul, ci conferă un sens, care constă în binele aparent corelativ caracterului lor de dezirabilitate. Aş putea fi invitat să răspund la întrebarea: în ce calitate doreşti sau vrei să faci acest lucru? Pe baza acestor caracteristici de dezirabilitate şi de bine aparent care le corespunde, este posibil *să argumentăm* cu privire la semnificaţia unei acţiuni, să argumentăm pentru sau contra cutărei sau cutărei interpretări, în felul acesta, modul în care agentul dă socoteală de motivele acţiunii prefigurează deja o logică a argumentării. Nu s-ar putea spune, oare, în consecinţă, pă ceea ce ce poate şi trebuie să fie *construit* în planul acţiunii umane este baza motivaţională a acestei acţiuni, adică ansamblul caracterelor de dezirabilitate susceptibile s-o explice? Şi nu s-ar putea spune că procesul de *argumentare* legat de

explicarea acţiunii prin motivele sale desfăşoară un fel de plurivocitate care face ca acţiunea să semene cu un text? /
Ceea ce pare să îndreptăţească această extindere a conjecturii de la domeniul textelor la acela al acţiunii este faptul că, argumentând cu privire la semnificaţia unei acţiuni, mă distanţez de dorinţele şi cre-
[1] E. Anscombe, *Intention, op. cit.*

dintele mele şi le supun unei dialectici concrete, de confruntare cu puncte de vedere opuse. Acest mod de a mă distanţa de acţiunea mea pentru a justifica propriile mele motive deschide calea acelui soi de distanţare ce se produce în cazul a ceea ce am numit *înscrierea* socială a acţiunii umane, căreia i-am aplicat metafora „dosarului" *(record).* Aceleaşi acţiuni ce pot fi aşternute în „dosare" şi, prin urmare, „înregistrate", pot fi şi *explicate* în diferite feluri, în funcţie de mulţimea argumentelor aplicate fundalului lor motivaţional.
Dacă suntem îndreptăţiţi să extindem la acţiune conceptul de „conjectură", luat drept sinonim al lui *verstehen,* suntem în egală măsură autorizaţi să extindem la domeniul acţiunii conceptul de „validare", din care am făcut un echivalent al lui *erklären.* Şi aici teoria modernă a acţiunii ne oferă o legătură intermediară între procedurile criticii literare şi cele ale ştiinţelor sociale. Un anumit număr de gânditori au încercat să lămurească modul în care *imputăm* unor agenţi anumite acţiuni în lumina procedurilor juridice în virtutea cărora un judecător sau un tribunal validează o hotărâre privitoare la un contract sau o crimă. într-un articol celebru, „The Ascription of Responsability and Rights", L. A. Hart arată într-un mod absolut convingător că raţionamentul juridic nu constă deloc în aplicarea unor legi generale la un caz particular, ci în construirea, de fiecare dată, a unor decizii cu referinţă unică[1]. Aceste hotărâri se încheie cu respingerea atentă a scuzelor şi mijloacelor de apărare susceptibile de a „recuza" *(defeat)* reclamaţia sau acuzaţia. Spunând că acţiunile umane sunt fundamental „recuzabile" *(defeasible)* şi că raţionamentul juridic este un proces argumentativ aflat în coflict cu diversele maniere de a „recuza" o reclamaţie sau o acuzaţie, Hart a deschis calea unei teorii generale a validării în care raţionamentul juridic ar constitui legătura fundamentală dintre validarea din critica literară şi validarea din ştiinţele sociale. Funcţia intermediară a raţionamentului juridic arată limpede că procedurile de validare au un caracter polemic, în faţa tribunalului, plurivocitatea comună textelor şi acţiunilor e pusă în evidenţă sub forma unui conflict al interpretărilor, iar interpretarea finală apare ca un verdict în urma căruia se poate face apel. La fel cu sentinţele legale, toate interpretările din domeniul criticii literare şi din
[1] H.L.A. Hart, „The Ascription of Responsability and Rights", *Proceedings ofthe Aristotelian Society,* 1948, nr. 49, p. 171-l94.

cel al ştiinţelor sociale pot fi contestate, iar întrebarea: „Cine poate recuza o pretenţie?" este comună tuturor situaţiilor în care se argumentează. Numai în tribunal vine un moment în care procedurile de apel sunt epuizate. Dar acest lucru se întâmplă pentru că hotărârea judecătorului este impusă de forţa autorităţilor publice. Nici în critica literară, nici în ştiinţele sociale nu este loc pentru un astfel de ultim cuvânt. Sau, dacă este unul, noi îi dăm numele de violenţă.

2. *De la explicaţie la înţelegere*

Aceeaşi dialectică dintre înţelegere şi explicaţie, luată în sens invers, poate căpăta o nouă semnificaţie. Această nouă figură a dialecticii rezultă din natura funcţiei referenţiale a textului. Această funcţie referenţială depăşeşte, cum s-a spus, simpla desemnare ostensivă a situaţiei comune celor doi interlocutori angajaţi în dialog. Această punere între paranteze a lumii înconjurătoare dă naştere la două atitudini opuse. în calitate de cititori, putem fie să rămânem într-o stare de suspendare faţă de orice fel de lume vizată, fie să efectuăm referinţele potenţiale neostensive ale textului într-o nouă situaţie, aceea de cititor. în primul caz,< tratăm textul | ca pe o entitate lipsită de lume, în al doilea creăm o nouă referinţă ostensivă, datorită acelui soi de „execuţie" pe care îl implică arta de a citi. Aceste două posibilităţi sunt deopotrivă conţinute în actul lecturii, conceput ca interacţiune dialectică a lor. /
Primul mod de a citi este ilustrat astăzi de diferitele şcoli structurale de critică literară. Metoda lor de cercetare nu e numai posibilă, ci şi legitimă.Ea porneşte de la suspendarea, *-epoche-* a referinţei ostensive.Aciti înseamnă, în acest sens, a prelungi

această suspendare a referinţei ostensive la lume şi a te transpune în „locul" în care se află textul, în „închiderea" acestui loc acosmic. Această alegere face ca textul să nu mai aibă un exterior, ci numai un lăuntru. încă o dată, însăşi constituirea textului ca text şi a sistemului de texte ca literatură justifică convertirea lucrului literar într-un sistem închis de semne, analog cu sistemul închis pe care fonologia 1-a descoperit la rădăcina oricărui discurs şi pe care Saussure 1-a numit *limbă.* **Literatura** devine, conform acestei ipoteze de lucru, un *analog al limbii.*-
Pe baza acestei abstrageri, obiectului literar i se poate aplica un nou gen de atitudine explicativă, care, contrar aşteptării lui Dilthey, nu mai
192
este împrumutată din ştiinţele naturii, adică dintr-o arie de cunoştinţe străine limbajului însuşi. Opoziţia dintre *Natur* şi *Geist nu* mai operează aici. Dacă un model este împrumutat, el provine din acelaşi domeniu, -domeniul semiologic. în consecinţă, textele pot fi tratate, în acord cu regulile elementare pe care lingvistica le-a aplicat cu succes sistemelor elementare de semne care subîntind folosirea limbajului. Am învăţat de la şcoala de la Geneva, de la şcoala din Praga, de la şcoala daneză, că putem oricând să desprindem *sistemele* de *procese* şi să raportăm aceste sisteme - fonologice, lexicale sau sintactice - la unităţi care sunt pur şi simplu definite prin opoziţia lor faţă de alte unităţi ale aceluiaşi sistem. Această interacţiune dintre nişte entităţi pur diacritice în interiorul unor sisteme finite de unităţi de acest fel defineşte noţiunea de structuţă în lingvistică. Acesta este modelul structural aplicat acum *textelor,* adică unor secvenţe de semne mai lungi decât fraza, care este ultima unitate pe care lingvistica o ia în calcul. *Antropologia structurală* a lui Claude Levi-Strauss aplică această ipoteză de lucru unei categorii speciale de texte, aceea a miturilor[1]. .
Conform acestei ipoteze, marile unităţi care au cel puţin dimensiunea frazei şi care, luate împreună, alcătuiesc povestirea proprie mitului, sunt tratate după aceleaşi reguli ca şi cele mai mici unităţi cunoscute ale lingvisticii. Putem spune, desigur, că am explicat în felul acesta mitul, dar nu că l-am interpretat./
în fapt, nimeni nu se mărgineşte la o concepţie despre mituri şi povestiri atât de formală ca o algebră a unităţilor constitutive. Putem arăta acest lucru în diferite moduri. întâi de toate, chiar în prezentarea cea mai formalizată a miturilor făcută de către Levi-Strauss, unităţile pe care el le numeşte „miteme" continuă să fie enunţate ca nişte fraze purtătoare de semnificaţie şi de referinţă. Vom spune, oare, că semnificaţia lor ca atare este neutralizată de îndată ce intră în „pachetul de relaţii" care este singurul luat în calcul de „logica" mitului? Dar însuşi acest „pachet de relaţii" trebuie scris, la rândul său, sub formă de frază, în cele din urmă, genul de joc de limbaj pe care îl încarnează întregul sistem de opoziţii şi de combinaţii şi-ar pierde orice fel de semnificaţie dacă opoziţiile înseşi, pe care mitul urmăreşte, după părerea lui Levi-
[1] C. Levi-Strauss, *Anthropologie structurale, op. cit.,* p. 233.
193
Strauss, să le mijlocească, n-ar fi nişte opoziţii semnificative privind naşterea şi moartea, orbirea sau luciditatea, sexualitatea şi adevărul.
Dacă nu ne înşelăm, n-am putea spune, oare, că funcţia analizei structurale este de a conduce de la o semantică de suprafaţă, aceea a mitului povestit, la o semantică de adâncime, cea a situaţiilor-limită care constituie ultimul *referent* al mitului?
Cred într-adevăr că, dacă nu aceasta ar fi funcţia analizei structurale, ea s-ar reduce la un joc steril, ba chiar ar despuia mitul de funcţia pe care însuşi Levi-Strauss i-o atribuie, aceea de atrage atenţia **oamenilor** asupra unor anumite opoziţii şi de a tinde să le medieze în mod treptat. Eliminarea acestei referiri *laaporiile* existenţei, înjurai cărora gravitează gândirea mitică/ar însemna reducerea teoriei mitului la o necrologie a discursurilor lipsite de sens ale omenirii. Dacă, dimpotrivă, analiza structurală poate fi considerată drept un stadiu - un stadiu necesar - între o interpretare naivă şi o interpretare erudită, între o interpretare de suprafaţă şi o interpretare în adâncime, atunci putem situa explicaţia şi înţelegerea la două stadii diferite ale unui unic *arc hermeneutic.*.Tocmai această semantică de adâncime constituie obiectul propriu al înţelegerii şi cere o afinitate specifică între cititor şi genul de lucru *despre care* vorbeşte textul.
Nu trebuie să ne lăsăm însă amăgiţi de această noţiune de afinitate personală. Semantica de adâncime a textului nu este ce a vrut să spună autorul, ci lucrul *la care* se referă textul, şi anume referinţele lui neos-tensive. Iar referinţa neostensivă a textului

este acel gen de lume pe care o deschide semantica profundă a textului. Tocmai de aceea, ceea ce trebuie să înţelegem nu este ceva ascuns în spatele textului, ci ceva expus în faţa lui. Ceea ce se oferă înţelegerii nu este situaţia iniţială a discursului, ci ceea ce vizează o lume posibilă. înţelegerea are de-â face mai puţin ca oricând cu autorul şi cu situaţia lui. Ea se îndreaptă spre lumile propuse pe care le deschid referinţele textului. Aînţelege un text înseamnă a-i urma mişcarea de la sens la referinţă, de la ceea ce spune la lucrul despre care vorbeşte. în acest proces, rolul *mediator* jucat de analiza structurală constituie în acelaşi timp justificarea abordării obiective şi rectificarea abordării subiective. Suntem definitiv apăraţi împotriva oricărei identificări a înţelegerii cu vreo sesizare intuitivă a intenţiei subiacente textului. Ceea ce am spus mai înainte despre semantica

profundă pe care o desprinde analiza structurală ne invită mai degrabă să concepem sensul textului ca pe o exigenţă pornind de la text, cerând un nou mod de a privi lucrurile.

Această a doua figură a dialecticii dintre explicaţie şi înţelegere are un caracter puternic paradigmatic, valabil pentru întregul câmp al ştiinţelor umaniste. Voi sublinia trei puncte.

Mai întâi, modelul structural luat ca paradigmă a explicaţiei poate fi extins, dincolo de entităţile textuale, la toate fenomenele sociale, pentru că aplicaţia sa nu e limitată la semnele lingvistice ci se extinde la toate felurile de semne ce prezintă o analogie cu semnele lingvistice. / Veriga intermediară dintre modelul textului şi fenomenele sociale e constituită de noţiunea de sistem semiologic. Din punct de vedere semiologic, un sistem lingvistic nu este decât o specie subordonată genului semiotic, cu toate că această specie are privilegiul de a constitui o paradigmă pentru celelalte specii ale genului. Putem spune, prin urmare, că un model structural de explicaţie se poate extinde până în punctul unde se poate spune despre fenomenele sociale că prezintă un caracter semiologic, cu alte cuvinte, până unde putem regăsi la nivelul lor relaţiile caracteristice unui sistem semiologic: relaţia generală dintre cod şi mesaj, relaţiile dintre unităţile specifice ale codului, structura de comunicare concepută ca un schimb de mesaje etc. în măsura în care modelul semiologic se susţine, funcţia semiotică $au simbolică, ce constă în substituirea lucrurilor prin semne şi în reprezentarea lucrurilor prin intermediul semnelor, pare a fi mai mult decât o suprastructură a vieţii sociale. Ea constituie temelia sa autentică. Ar trebui să spunem, conform acestei funcţii generalizate a semioticului, nu numai că funcţia simbolică este socială, ci că realitatea socială este în chip fundamental simbolică.

Dacă urmăm această sugestie, genul de explicaţie implicat de modelul structural pare cu totul diferit de modelul cauzal clasic, mai ales dacă interpretăm cauzalitatea în termeni humieni, ca pe o succesiune regulată de fapte anterioare şi următoare, fără nici o legătură logică internă între acestea din urmă. Sistemele structurale implică relaţii de un gen cu totul diferit, avantajând corelaţia faţă de consecuţie. Dacă aşa stau lucrurile, dezbaterea clasică privind motivele şi cauzele, care a pervertit teoria acţiunii în ultimele decenii, îşi pierde din însemnătate. Dacă sarcina principală a explicaţiei este căutarea corelaţiilor

în interiorul sistemelor semiotice, atunci trebuie să reformulăm în termeni noi problema motivaţiei în cadrul unor grupuri sociale. Dezvoltarea acestei implicaţii nu este însă scopul eseului de faţă.

în al doilea rând, valoarea paradigmatică secundă asumată de conceptul nostru de interpretare textuală rezultă din locul pe care l-am atribuit semanticii de adâncime *între* analiza structurală şi apropriere. Această funcţie mediatoare a semanticii profunde nu trebuie neglijată, pentru că de ea depinde ca aproprierea să-şi piardă caracterul psihologic şi subiectiv, pentru a căpăta o funcţie propriu-zis epistemologică.

Există, oare, în fenomenele sociale, ceva asemănător semanticii profunde a unui text? Aş fi înclinat să spun că cercetarea unor corelaţii între fenomene sociale tratate ca entităţi semiotice şi-ar pierde orice importanţă şi orice interes dacă n-ar scoate la lumină *ceva ca* b semantică profundă. Aşa cum jocurile de limbaj sunt forme de viaţă, după cum spune celebrul aforism al lui Wittgenstein, structurile sociale sunt şi ele nişte încercări de a se confrunta cu perplexităţile existenţei şi cu conflictele adânc îngropate în viaţa omului.

în acest sens, şi aceste structuri au o dimensiune referenţială. Ele trimit la aporiile existenţei sociale, aceleaşi aporii în jurul cărora gravitează gândirea mitică. Iar această funcţie analogică a referinţei dezvoltă nişte trăsături întru totul asemănătoare cu ceea ce am numit referinţă neostensivă a unui text, adică desfăşurarea unui *Welt* care nu mai este un *Umwelt,* cu alte cuvinte proiectarea unei lumi care este mai mult decât o situaţie. Nu putem spune, oare, că prin intermediul analizei structurale trecem şi în ştiinţele sociale de la interpretări naive la interpretări erudite, de la interpretări de suprafaţă la interpretări profunde? Dar tocmai interpretarea profundă este cea care dă sens întregului proces.
Această ultimă remarcă ne conduce la cel de al treilea şi ultimul punct al nostru. Dacă urmăm până la capăt paradigma dialecticii dintre explicaţie şi înţelegere, trebuie să spunem că configuraţiile înzestrate cu sens pe care vrea să le surprindă o interpretare de adâncime nu pot fi înţelese fără o angajare personală asemănătoare cu cea a cititorului care se luptă cu semantica profundă a textului, pentru a şi-o „însuşi". Fiecare cunoaşte obiecţia la care este expusă extinderea conceptului de apropriere la ştiinţele sociale. Nu legitimează ea intruziunea unor prejudecăţi personale în câmpul cercetării ştiinţifice? Cu alte cuvinte, paradigma care
196
adaugă aproprierea la proiectarea unei lumi nu distruge, oare, însuşi conceptul de ştiinţă umanistă? Felul în care am introdus această pereche de termeni în cadrul interpretării textuale nu ne oferă numai o problemă exemplară, ci şi o soluţie exemplară. Soluţia nu este aceea de a nega rolul angajării personale în înţelegerea fenomenelor umane, ci de a-1 preciza.
Aşa cum arată modelul interpretării textuale, înţelegerea nu constă în surprinderea *imediată* a unei vieţi psihice străine sau în identificarea *emoţională* cu o intenţie mentală. înţelegerea este în întregime *mijlocită* de ansamblul procedurilor explicative pe care le precede şi le însoţeşte./' Contraponderea acestei aproprieri personale nu este ceva care să poată fi *simţit:* este semnificaţia dinamică desprinsă de explicaţie şi pe care am identificat-o mai sus cu referinţa textului, şi anume puterea sa de a desfăşura o lume. Caracterul paradigmatic al interpretării textuale trebuie extins până la această ultimă implicaţie. Aceasta înseamnă că condiţiile unei aproprieri autentice, aşa cum au fost ele expuse în relaţie cu textele, sunt şi ele paradigmatice. Tocmai de aceea nu suntem îndreptăţiţi să excludem actul final de angajare personală din ansamblul procedurilor obiective şi explicative care-i constituie medierea.
Această rectificare a noţiunii de angajare personală nu elimin „cercul hermeneutic". El rămâne o structură de nedepăşit a cunoaştei aplicate lucrurilor omeneşti; însă această rectificare îl împiedică su devină un cerc vicios. '
în cele din urmă, corelaţia dintre explicaţie şi înţelegere, şi *vice versa,* constituie „cercul hermeneutic".

Imaginaţia în discurs şi în acţiune

Profesorului Van Câmp

PENTRU O TEORIE GENERALĂ A IMAGINAŢIEI

întrebarea căreia îi este consacrat acest eseu poate fi enunţată î termenii următori: *concepţia despre imaginaţie, pusă în acţiune într-o teorie a metaforei centratăpejnojiunea de inovaţie semantică, se lasă oăTegeneraTizata dincolo de sfera discursului căreia îi aparţine în chip primordial?*
Această întrebare ţine ea însăşi de o investigaţie mai largă, căreia i-am dat numele ambiţios de *poetică a voinţei.* în eseul de faţă, se face un pas în direcţia acestei poetici. însă numai un pas: pasul de la teoretic la practic. Mi s-a părut, într-adevăr, că pentru o teorie constituită în sfera limbajului, cea mai bună probă la care poate fi supusă pretenţia ei de universalitate este aceea de a-i interoga capacitatea de extindere la sfera practică.
Vom proceda, aşadar, în felul următor. într-o primă parte, vom evoca dificultăţile clasice ale filosofiei imaginaţiei şi vom face o scurtă schiţă a modelului de soluţie elaborat în cadrul teoriei metaforei. Legătura
199
dintre *imaginaţie şi inovaţie semantică,* nucleu al întregii analize, va fi propusă astfel ca stadiu iniţial al dezvoltării ulterioare.

Partea a doua va fi consacrată *tranziţiei* de la sfera teoretică la sfera practică. Un anumit număr de fenomene şi experienţe vor fi alese şi ordonate în virtutea poziţiei lor în punctul de joncţiune dintre teoretic şi practic: fie că ficţiunea contribuie la redescrierea acţiunii prezente, fie că se încorporează proiectului acţiunii unui agent individual, fie, în sfârşit, că generează însuşi câmpul acţiunii intersubiective.
Partea a treia se va situa de-a dreptul în centrul noţiunii de *imaginar social,* piatră de încercare a funcţiei practice a imaginaţiei. Dacă cele două figuri ale *ideologiei* şi *utopiei* sunt aici foarte accentuate, este pentru că ele repetă, la celălalt capăt al traiectoriei parcurse de acest eseu, ambiguităţile şi aporiile evocate în punctul iniţial al traiectoriei. Poate că va apărea atunci faptul că aceste ambiguităţi şi aporii nu sunt de trecut numai în seama *teoriei* imaginaţiei, ci că constituie/enomenw/ imaginaţiei. Numai proba generalizării va fi putut să dea greutate şi credit acestei ipoteze.
O investigaţie filosofică aplicată problemei imaginaţiei nu se poate să nu întâlnească, încă din stadiul iniţial, o serie de obstacole, de paradoxuri şi de eşecuri, care explică, poate, relativa eclipsă a problemei imaginaţiei în filosofia contemporană.
Mai întâi, problematica de ansamblu a imaginaţiei suferă de proasta reputaţie a termenului „imagine", după folosirea lui abuzivă în teoria empiristă a cunoaşterii. Aceeaşi discreditare care loveşte „psihologismul" în semantica contemporană - a logicienilor şi a lingviştilor deopotrivă - loveşte, de asemenea, orice recurs la imaginaţie în teoria „sensului" (este suficient să-1 amintim, în această privinţă, pe Gottlob Frege şi ferma sa distincţie între „sensul" unei propoziţii sau al unui concept - sens „obiectiv" şi „ideal" - şi „reprezentarea" care rămâne „subiectivă" şi doar „factuală"). Dar psihologia de inspiraţie behavioristă nu este mai puţin grăbită să suprime imaginea, considerată drept o entitate mentală, privată, neobservabilă. La rândul său, zelul fiosofiei populare a creativităţii n-a contribuit puţin la discreditarea imaginaţiei printre filosofii cu tendinţă „analitică".
în fundalul acestei ezitări a filosofilor de a face o bună primire unei eventuale „întoarceri a celui izgonit", putem discerne o îndoială înră-

dăcinată mai adânc decât o dispoziţie sau o favoare de circumstanţă. Această îndoială a fost odinioară puternic articulată de Gilbert Ryle în *The Concept ofMind*[1]. Termenul de imaginaţie desemnează, oare, un fenomen omogen sau o colecţie de experienţe vag înrudite? Tradiţia vehiculează cel puţin patru întrebuinţări majore ale acestui termen. El desemnează mai întâi evocarea arbitrară a unor lucruri absente, dar existând altundeva, fără ca această evocare să implice confuzia dintre lucrul absent şi lucrurile prezente aici şi acum.
Potrivit unei întrebuinţări învecinate cu cea precedentă, acelaşi termen desemnează şi portretele, tablourile, desenele, diagramele etc, înzestrate cu o existenţă fizică proprie, dar a căror funcţie este de „a ţine locul" lucrurilor pe care le reprezintă.
La o şi mai mare distanţă de simţuri, numim imagini ficţiunile care nu evocă lucruri absente, ci lucruri care nu există. La rândul lor, ficţiunile se desfăşoară între termeni la fel de îndepărtaţi cum sunt visele, produse ale somnului, şi invenţiile înzestrate cu o existenţă pur literară, precum dramele şi romanele.
în sfârşit, termenul „imagine" se aplică domeniului iluziilor, adică al reprezentărilor care, pentru un observator din afară sau pentru o reflecţie ulterioară, se adresează unor lucruri absente sau inexistente, dare care, pentru subiect şi în clipa în care acesta se lasă în voia lor, fac să se creadă că obiectul lor este real.
Dacă aşa stau lucrurile, ce au în comun conştiinţa absenţei şi credinţa iluzorie, nimicul prezenţei şi pseudo-prezenţa?
Departe de a lămuri această echivocitate radicală, teoriile imaginaţie moştenite de la tradiţia filosofică se repartizează şi ele mai degrabă în funcţie de ceea crede fiecare că este paradigmatic în evantaiul semnificaţiilor de bază. Ele tind astfel să constituie nişte teorii de fiecare dată univoce, însă rivale, ale imaginaţiei. Spaţiul de variaţie al teoriilor poate fi reperat îi funcţie de două axe de opoziţie: pe latura obiectului, axa prezenţei şi a absenţei; pe latura subiectului, axa conştiinţei fascinate şi a conştiinţei critice.
Conform primei axe, imaginea răspunde la două teorii extreme, ilustrate de Hume şi, respectiv, de Sartre. La un capăt al acestei prime axe, imaginea este raportată la percepţia faţă de care ea nu e decât o

[1] G. Ryle, *The Concept ofMind,* Londra, New York, Hutchinson's University Li-brary, 1949; trad. fr, *la Notion d'esprit,* Paris, Payot, 1978.

urmă, în sensul de prezenţă slăbită; spre acest pol al imaginii, înţeleasă ca o impresie slabă, tind toate teoriile imaginaţiei reproducătoare. La celălalt capăt al aceleiaşi axe, imaginea este concepută, în esenţă, în funcţie de absenţă, de altceva decât ceea ce este prezent; diversele figuri ale imaginaţiei producătoare, portret, vis, ficţiune, trimit în diferite moduri la această alteritate fundamentală.
Dar, în măsura în care comportă iniţiativa minimală ce constă în evocarea lucrului absent, imaginaţia producătoare şi chiar imaginaţia reproducătoare se desfăşoară pe o a doua axă, după cum subiectul imaginaţiei este sau nu capabil să conştientizeze critic deosebirea dintre imaginar şi real. Teoriile imaginii se repartizează atunci de-a lungul unei axe care nu mai este noematică ci noetică, ale cărei variaţii sunt reglate de gradele de credinţă. La o extremitate a axei, cea a conştiinţei critice inexistente, imaginea este confundată cu realul, luată drept real. Este puterea minciunii şi a greşelii, denunţată de Pascal; este şi, *mutatis mutandis,* acea *imaginatio* infectată, după părerea lui Spinoza, de credinţă, atâta vreme cât o credinţă contrară n-a scos-o de pe poziţia ei dintâi. La cealaltă extremitate a axei, în care distanţa critică este deplin conştientă de sine, imaginaţia este instrumentul însuşi al criticii realului. Reducţia transcendentală husserliană, ca neutralizare a existenţei, este ilustrarea ei cea mai completă. Variaţiile de sens de-a lungul acestei axe nu sunt mai puţin ample decât cele precedente. Ce au în comun *starea ie confuzie,* caracteristică conştiinţei care, fără să ştie, ia drept real ceea ce pentru o altă conştiinţă nu este real, şi *actul de distingere,* profund conştient de sine, prin care o conştiinţă situează ceva la distanţă faţă de real şi produce astfel alteritatea în chiar centrul experienţei sale?
Acesta este nodul de aporii pe care le dezvăluie o survolare a câmpului de ruine constituit astăzi de teoria imaginaţiei. Traduc, oare, aceste aporii o lipsă în filosofia imaginaţiei, sau trăsătura structurală a imaginaţiei înseşi, despre care filosofia ar trebui să dea seamă?

I. IMAGINAŢIA ÎN DISCURS

Ce nouă cale de acces la fenomenul imaginaţiei oferă teoria metaforei? întâi de toate, ea oferă o punere diferită a problemei. în loc să abordeze problema pornind de la percepţie şi să se întrebe dacă şi cum

se trece de la percepţie la imagine, teoria metaforei invită să punem imaginaţia în legătură cu o anumită folosire a limbajului, mai exact să vedem aici un aspect al *inovaţiei semantice,* caracteristică folosirii metaforice a limbajului. Schimbarea de direcţie este deja în sine însemnată, întrucât atâtea prejudecăţi sunt legate de ideea că imaginea este un apendice al percepţiei, o umbră a percepţiei. A spune că imaginile noastre sunt vorbite înainte de a fi văzute înseamnă a renunţa la o primă falsă evidenţă, cea după care imaginea ar fi întâi de toate şi prin esenţă o „scenă" desfăşurată în vreun „teatru" mental în faţa privirii unui „spectator" lăuntric; dar înseamnă a renunţa, în acelaşi timp, la o a doua falsă evidenţă, aceea conform căreia această entitate mentală ar fi materialul în care ne tăiem ideile abstracte, conceptele, ingredientul de bază al nu ştiu cărei alchimii mentale.
Dar, dacă nu derivăm imaginea din percepţie, cum o s-o derivăm din limbaj? Examinarea imaginii poetice, luată drept caz paradigmatic, va oferi începutul răspunsului. într-adevăr, imaginea poetică este ceva pe care poemul, ca operă discursivă, îl desfăşoară în anumite împrejurări şi după anumite proceduri. Procedura aceasta este cea a rezonanţei, după o expresie împrumutată de Gaston Bachelard de la Eugene Minkovski. Dar a înţelege această procedură înseamnă în primul rând a admite că rezonanţa provine nu de la lucrurile văzute, ci de la cele rostite. Problema la care trebuie să ne întoarcem mai întâi este deci aceea care priveşte înseşi împrejurările discursului a cărui folosire este generatoare de imaginar.
Am studiat în altă parte funcţionarea metaforei, care are consecinţe atât de însemnate pentru teoria imaginaţiei. Am arătat că această funcţionare rămâne total necunoscută atâta vreme cât vedem în metaforă doar o folosire deviantă a numelor, o distanţare de denumire. Metafora este mai curând o folosire deviantă a predicatelor în cadrul frazei întregi. Mai degrabă decât despre nişte nume folosite metaforic, trebuie să vorbim deci despre o enunţare metaforică. Problema este atunci aceea a strategiei discursive care reglează *folosirea predicatelor ciudate (bizarres).* împreună cu anumiţi autori de limbă

franceză şi engleză, eu pun accentul pe nonpertinenţa predicativă, ca mijloc potrivit pentru producerea unui şoc între câmpuri semantice. Tocmai pentru a răspunde unei provocări ivite din şocul semantic producem o nouă pertinenţă predicativă, care este metafora. La rândul ei, această nouă adecvare, produsă la nivelul frazei întregi, suscită, la nivelul cuvântului izolat, extinderea de sens prin care retorica clasică identifică metafora.
Dacă această abordare are vreo valoare, ea constă în deplasarea atenţiei de la problemele privind schimbarea de sens la nivelul simplu al denumirii, în profitul problemelor de restructurare a câmpurilor semantice la nivelul folosirii predicative. Tocmai în acest punct teoria metaforei reţine interesul filosofiei < imaginaţiei. Legătura dintre cele două teorii a fost întotdeauna bănuită, aşa cum o dovedesc chiar expresiile de limbaj *figurat* şi de *figură* de stil. Ca şi cum metafora ar da discursului un trup, un contur, un chip... Dar cum? După părerea mea, imaginaţia îşi oferă medierea specifică în momentul ivirii unei noi semnificaţii din ruinele predicaţiei literale. Ca să înţelegem acest moment, să pornim de la celebra observaţie a lui Aristotel că „a metaforiza bine (...) înseamnă a observa ceea ce se aseamănă". Dar ne înşelăm în privinţa rolului asemănării dacă o interpretăm în termenii asociaţiei de idei, ca asociaţie prin asemănare (în opoziţie cu asocierea prin contiguitate, care ar regla metonimia şi sinecdoca). Asemănarea depinde ea însăşi de folosirea predicatelor ciudate. Ea constă din apropierea care anulează dintr-o dată distanţa logică dintre câmpurile semantice până atunci depărtate, pentru a da naştere şocului semantic care, la rândul lui, provoacă scânteia de sens a metaforei._ Imaginaţia este perceperea, vederea bruscă a unei noi pertinenţe predicative, adică un mod de a construi pertinenţa în nonpertinenţă. Am putea vorbi aici despre o *asimilare predicativă,* pentru a sublinia că asemănarea este ea însăşi un proces, omogen cu procesul predicativ însuşi. Nimic nu se împrumută deci de la vechea asociaţie de idei ca atracţie mecanică între atomi mentali. A imagina înseamnă în primul rând a restructura nişte câmpuri semantice. înseamnă, după o expresie a lui Wittgenstein din *Investigaţii filosofice,* a vedea-ca,..
Prin aceasta, este regăsit esenţialul din teoria kantiană a schematismului. Schematismul, spunea Kant, este o metodă pentru a conferi o imagine unui concept. Schematismul este şi o regulă pentru a produce imagini. Să uităm, pentru moment, a doua aserţiune şi să ne concentrăm asupra celei dintâi. în ce sens este imaginaţia mai degrabă o metodă decât

un conţinut? în acela că ea este însăşi operaţia prin care se surprinde asemănarea, procedându-se la asimilarea predicativă ce răspunde şocului semantic iniţial. Dintr-o dată, vedem-ca; vedem bătrâneţea ca pe o seară a zilei, timpul ca pe un cerşetor, natura ca pe un templu ai cărui stâlpi trăiesc... Nu am lămurit însă, desigur, aspectul cvasi-senzorial al imaginii. Am introdus, cel puţin, în câmpul limbajului imaginaţia producătoare kantiană. Pe scurt, activitatea de imaginare constă în schematizarea atribuirii metaforice. Ca şi schema kantiană, aceasta dă o imagine unei semnificaţii emergente. înainte de a fi o percepţie care se şterge, imaginea este o semnificaţie emergentă. Trecerea la aspectul cvasi-senzorial, de cele mai multe ori aproape optic, al imaginii este, din acest moment, uşor de înţeles. Fenomenologia lecturii oferă aici un ghid sigur. Căci tocmai în experienţa lecturii surprindem fenomenul de rezonanţă, de ecou sau de reverberaţie, prin care schema produce, la rândul ei, imagini. Schematizând atribuirea metaforică, imaginaţia se răspândeşte în toate direcţiile, reînsufleţind nişte experienţe anterioare, trezind amintiri adormite, irigând câmpuri senzoriale adiacente. în acelaşi sens ca şi Bachelard, Marcus Hester remarcă, în *The Meaning of Poetic Metaphor,*' că genul de imagine astfel evocat sau provocat este nu atât imaginea liberă despre care vorbeşte teoria asocierii, cât imaginea „legată", generată de „dicţiunea poetică". Poetul este acel meşteşugar al limbajului care generează şi configurează imagini numai cu ajutorul limbajului.
Acest efect de răsunet, de reverberaţie sau de ecou, nu este un fenomen secundar. Dacă, pe de o parte, el pare să slăbească şi să disperseze sensul într-un fel de reverie nesigură, pe de altă parte, imaginea introduce în întreg procesul o notă de suspensie, un efect de neutralizare, pe scurt, un moment negativ, datorită căruia întregul proces este situat în dimensiunea irealului. Rolul ultim al imaginii nu e numai acela de a răspândi sensul în diverse câmpuri senzoriale, ci de a suspenda semnificaţia în atmosfera neutralizată, în mediul ficţiunii. Acest mediu îl vom vedea reapărând la sfârşitul studiului nostru sub

numele de utopie. Reiese însă de pe acum că imaginaţia este tocmai ceea ce înţelegem cu toţii prin ea: un joc liber cu nişte posibilităţi, într-o stare de neangajare faţă de lumea percepţiei sau a acţiunii. în această stare de neangajare în-
M.B.Hester, *The Meaning of Poetic Metaphor,* La Haye, Mouton, 1967.
205
cercăm idei noi, valori noi, moduri noi de a fi în lume. Dar acest „sens obişnuit", legat de noţiunea de imaginaţie, nu este pe deplin recunoscut atâta vreme cât fecunditatea imaginaţiei nu e legată de cea a limbajului, aşa cum esteta exemplificată de procesul metaforic. Căci uităm atunci adevărul că nu vedem imagini decât în măsura în care, mai întâi, le înţelegem.

II. IMAGINAŢIA LA JONCŢIUNEA DINTRE TEORETIC ŞI PRACTIC

1. *Forţa euristică a ficţiunii*

Prima condiţie - şi cea mai generală — a unei *aplicări* a teoriei semantice a imaginaţiei în afara sferei discursului este ca inovaţia semantică să fie deja, în limitele enunţării metaforice, o aplicare *adextra,* adică să aibă o forţă *referenţială.*

Acest lucru nu este însă evident. Se poate părea chiar ca, în întrebuinţarea lui poetică, limbajul nu se preocupă decât de sine şi că este deci lipsit de referinţă. Nu am insistat chiar noi asupra acţiunii neutrali-zante exercitată de imaginaţie faţă de orice poziţie de existenţă? Va fi având deci enunţarea metaforică un sens fără să aibă referinţă? Aserţiunea aceasta nu spune, după părerea mea, decât o jumătate de adevăr. Funcţia neutralizantă a imaginaţiei faţă de „teza lumii" este numai condiţia negativă pentru ca să se elibereze o forţă referenţială de gradul al doilea. O examinare a puterii de afirmare desfăşurată de limbajul poetic arată că nu numai sensul este dedublat prin procesul metaforic, ci şi referinţa însăşi. Anulată este referinţa discursului obişnuit, aplicată obiectelor care răspund unuia dintre interesele noastre, şi anume interesului nostru de gradul întâi pentru control şi manipulare, îndată ce acest interes şi sfera de semnificare pe care o guvernează sunt suspendate, discursul poetic lasă-să-fiinţeze apartenenţa noastră profundă la lumea vieţii, lasă-să-se-rostească legătura ontologică a fiinţei noastre cu celelalte fiinţe şi cu existenţa. Ceea ce se lasă spus în felul acesta este ceea ce eu numesc referinţă de gradul al doilea, care este, în realitate, referinţa primordială.
206
/Consecinţa pentru teoria imaginaţiei este foarte însemnată. Ea priveşte trecerea de la sens la referinţă *mficţiune.* Ficţiunea are, dacă putem spune aşa, o dublă valenţă în ce priveşte referinţa: ea se îndreaptă spre altundeva, chiar către nicăieri; dar, pentru că desemnează ne-locul în raport cu orice realitate, ea poate viza indirect această realitate, conform cu ceea ce mi-ar plăcea să numesc un nou „efect de referinţă" (aşa cum unii vorbesc despre un „efect de sens"). Acest nou efect de referinţă nu este altceva decât puterea ficţiunii de *adescrie din nou* realitatea. îi vom vedea mai departe virulenţa sub înfăţişarea utopiei.

Această legătură dintre ficţiune şi redescriere a fost puternic subliniată de anumiţi teoreticieni ai teoriei modelelor, în alt domeniu decât cel al limbajului poetic. Ni se sugerează cu putere să spunem că modelele se află faţă de anumite forme ale discursului ştiinţific în acelaşi raport ca şi ficţiunile faţă de anumite forme ale discursului poetic. Trăsătura comună între model şi ficţiune este forţa lor *euristică,* adică capacitatea lor de a deschide şi a desfăşura noi dimensiuni de realitate, datorită suspendării încrederii noastre într-o descriere anterioară.

Tocmai aici opune o rezistenţă îndârjită cea mai rea dintre tradiţiile filosofice; aceea care vrea ca imaginea să fie o percepţie slăbită, o umbră de realitate. Paradoxul ficţiunii este că anularea percepţiei condiţionează o sporire a viziunii noastre despre lucruri. Francois Dagognet demonstrează acest fapt cu o precizie exemplară *înEcriture et iconographie**. Orice icon este un grafism care recreează realitatea la un nivel mai înalt de realism. Această „mărire iconică" lucrează prin abrevieri şi articulări, aşa cum arată o analiză atentă a principalelor episoade din istoria picturii şi o istorie a invenţiilor grafice de orice categorie. Aplicând vocabularul celui de-al doilea principiu al termodinamicii, putem spune că acest efect de referinţă echivalează cu urcarea din nou a pantei entropice a percepţiei obişnuite, în măsura în care aceasta amortizează diferenţele şi egalizează contrastele. Această teorie a iconicităţii se întâlneşte cu teoria simbolurilor generalizate a lui Nelson Goodman din *The Languages of Art*[1]*:* toate simbolurile - ale artei şi ale limbajului - au aceeaşi pretenţie referenţială de „a reface realitatea".

Toate trecerile de la discurs la praxis pornesc de la această prima ieşire a ficţiunii în afara ei, conform principiului măririi iconice.

[1] F. Dagognet, *Ecriture et Iconographie,* Paris, Vrin, 1973.

[2] N. Goodman, *The Langages of Art. An Approach to a Theory of Symbols,* Indianapolis, Bobbs-Merrill, 1968.

2. Ficţiune şi povestire

Prima trecere de la teoretic la practic se poate face cu uşurinţă, în măsura în care ceea ce redescriu anumite ficţiuni este tocmai acţiunea omenească. Sau, ca să spunem acelaşi lucru în sens invers, primul mod în care omul încearcă să înţeleagă şi să stăpânească „diferitul" din câmpul practic este de a-şi oferi despre el o reprezentare fictivă. Fie că este vorba despre tragedia antică, despre drama modernă, despre roman, fabulă sau legendă, structura narativă oferă ficţiunii tehnicile de abreviere, de articulare şi de condensare prin care se obţine efectul de augmentare iconică descris, pe de altă parte, în pictură şi în celelalte arte plastice. Este, în fond, ceea avea în vedere Aristotel în *Poetică,* atunci când lega funcţia „mimetică" a poeziei - adică, în contextul tratatului său, a tragediei - de structura „mitică" a subiectului construit de poet. Este aici un mare paradox: tragedia nu „imită" acţiunea decât pentru că o recreează la nivelul unei ficţiuni bine alcătuite. Aristotel poate trage concluzia că poezia este mai filosofică decât istoria, care rămâne tributară contingenţei cursului obişnuit al acţiunii. Ea merge de-a dreptul la esenţa acţiunii, tocmai pentru că leagă *mythos-xA* cu *mime-sis-|x|,* adică, folosind vocabularul nostru, ficţiunea cu redescrierea.

Nu putem, oare, generalizând, să extindem această remarcă la orice modalitate de a „povesti", de a „face povestire"? De ce au născocit popoarele atâtea povestiri aparent ciudate şi complicate? Să fie, oare, doar pentru plăcerea de a se juca cu posibilităţile combinatorii oferite de câteva segmente simple de acţiune şi de rolurile de bază care le corespund: trădătorul, mesagerul, salvatorul etc, aşa cum par să sugereze analizele structurale ale povestirii? Sau, sprijinindu-ne pe chiar această analiză structurală, nu putem, oare, extinde la structurile narative dialectica ficţiunii şi a redescrierii? Dacă comparaţia este valabilă, trebuie să distingem naratiunea-act de povestirea-structură şi să-i recunoaştem naraţiunii capacitatea unui act specific al discursului, înzestrată cu o forţă ilocuţionară şi cu o forţă referenţială originale. Această forţă referenţială constă în aceea că actul narativ, străbătând structurile narative, aplică grila unei ficţiuni reglate „diferitului" acţiunii umane. între ceea ce ar putea să fie o logică a posibilităţilor narative şi diferitul empiric al acţiunii, ficţiunea narativă îşi intercalează schematismul său privitor la

acţiunea umană. Alcătuind astfel harta acţiunii, omul povestirii produce acelaşi efect de referinţă ca şi poetul care, după părerea lui Aristotel, imită realitatea reinventând-o mitic. Dar, pentru a folosi vocabularul modelelor amintit pe scurt mai sus, vom spune că povestirea este un procedeu de redescriere, în care funcţia euristică provine din structura narativă şi în care redescrierea are ca referent acţiunea însăşi.

Dar acest prim pas în sfera practică are încă o amplitudine limitată, în măsura în care ficţiunea se exercită între graniţele unei activităţi mimetice, ceea ce redescrie ea este acţiunea *deja prezentă.* A redescrie înseamnă încă a descrie. O poetică a acţiunii cere altceva decât o reconstrucţie cu valoare descriptivă.

Or, dincolo de funcţia sa mimetică, chiar aplicată la acţiune, imaginaţia are o funcţie proiectivă, care aparţine dinamismului însuşi al acţiunii.

3. *Ficţiune şi putinţă-de-a-face*

Este ceea ce fenomenologia acţiunii *individuale* arată în mod limpede. Nu există acţiune fără imaginaţie, vom spune noi. Iar aceasta, în mai multe feluri: pe planul proiectului, pe planul motivării şi pe însuşi planul facerii. Mai întâi, conţinutul noematic al proiectului - ceea ce numeam altădată *pragma,* anume lucrul pe care trebuie să-1 fac eu -comportă o anumită schematizare a reţelei de scopuri şi mijloace, ceea ce am putea numi schema *acestei pragma.* într-adevăr, tocmai în această imaginaţie care anticipează acţiunea „încerc" eu diverse desfăşurări eventuale ale acţiunii şi „mă joc", în înţelesul precis al cuvântului, cu posibilităţile practice. Acesta este punctul în care, jocul" pragmatic se suprapune peste „jocul" narativ amintit mai sus; funcţia proiectului, întoarsă către viitor, şi funcţia povestirii, întoarsă spre trecut, îşi schimbă atunci în mod reciproc schemele şi grilele, proiectul împrumutându-i povestirii puterea sa structurantă iar povestirea primindu-şi de la proiect capacitatea de anticipare. Pe de altă parte, imaginaţia se

amestecă cu procesul însuşi al motivării. Imaginaţia este aceea care oferă mediul, luminişul în care se pot compara, măsura, nişte motive atât de eterogene cum sunt dorinţele şi exigenţele etice, ele însele tot atât de diverse ca şi regulile profesionale, obiceiurile sociale sau valorile foarte personale.
209
Imaginaţia oferă spaţiul comun de comparare şi de mediere pentru nişte termeni atât de eterogeni ca forţa care pare a împinge din spate, atracţia care seduce cumva din faţă, raţiunile ce legitimează şi întemeiază oarecum pe dedesubt. Tocmai într-o formă a imaginarului vine să se reprezinte practic elementul „dispoziţional" comun, care face deose-~birea, pe de o parte, între o cauză constrângătoare fizic şi un motiv, iar, pe de altă parte, între un motiv şi o raţiune logic constrângătoare. Această formă a imaginarului practic îşi găseşte echivalentul lingvistic în expresii precum: dacă aş dori, aş face cutare sau cutare lucru. Limbajul se mărgineşte aici la a transpune şi a articula, la modul condiţional, felul de neutralizare, de transpunere ipotetică, ce constituie condiţia de figu-rabilitate pentru ca dorinţa să intre în sfera comună de motivare. Limbajul este aici secund în raport cu desfăşurarea imaginară a motivelor în ceea ce a fost desemnat metaforic ca luminiş. în sfârşit, imaginarul este cel în care îmi încerc puterea de a face, în care iau măsura acelui „eu pot". Nu-mi imput mie însumi propria putere, în măsura în care sunt agentul propriei mele acţiuni, decât zugrăvindu-mi-o sub trăsăturile unor variaţiuni imaginative pe tema lui „aş putea", chiar a lui „aş fi putut altfel dacă aş fi vrut". Şi aici, limbajul este o bună călăuză. Prelungind strălucita analiză a lui Austin din celebrul său articol despre „Ifs and Cans", putem spune că în expresiile: „aş putea, aş fi putut dacă...", condiţionalul oferă proiecţia gramaticală a variaţiunilor imaginative pe tema lui „eu pot". Această formă a condiţionalului aparţine *tense-logic-u* imaginaţiei practice. Pentru punctul de vedere fenomenologic, esenţialul este că eu nu iau în stăpânire certitudinea imediată a puterii mele decât prin intermediul variaţiunilor imaginative care mijlocesc această certitudine.
Există, de asemenea, o înaintare de la simpla schematizare a proiectelor mele, trecând prin figurabilitatea dorinţelor mele, până la varia-ţiunile imaginative ale lui „eu pot". Această înaintare ţinteşte spre ideea imaginaţiei ca funcţie generală a posibilului practic. Aceasta este funcţia generală pe care Kant o anticipează în *Critica puterii de judecată* sub titlul „liberului joc" al imaginaţiei.
Rămâne atunci de deosebit, în libertatea imaginaţiei, ceea ce ar putea să fie imaginaţia libertăţii. Dar o simplă fenomenologie a acţiunii individuale nu mai este suficientă aici. Această fenomenologie a depăşit, desigur, bornele funcţiei exclusiv mimetice a imaginaţiei. Ea n-a trecut însă de cele care ţin de caracterul individual al acţiunii umane în acest stadiu al descrierii.
210
4. *Ficţiune şi inter subiectivitate*
Vom face un pas hotărâtor în direcţia imaginarului social, dacă medităm asupra condiţiilor de posibilitate ale experienţei istorice în general. Imaginaţia este implicată aici în măsura în care câmpul istoric al experienţei are el însuşi o constituţie analogică. Punctul acesta merită să fie elaborat cu cea mai mare grijă, căci teoria imaginarului transcende aici nu numai exemplele literare de ficţiune aplicată la acţiune, ci chiar fenomenologia voinţei ca principiu de acţiune individuală. Punctul de plecare se află în teoria intersubiectivităţii expusă de Husserl în a cincea *Meditaţie carteziană* şi în dezvoltările pe care Alfred Schutz i le-a dat[1]. Există un câmp *istoric* al experienţei deoarece câmpul meu temporal este legat de un alt câmp temporal prin ceea ce a fost numit o relaţie de „cuplare" *(Paarung).* Potrivit acestei relaţii de cuplare, un flux temporal poate însoţi un alt flux. Ba mai mult, „cuplarea" aceasta se arată a nu fi decât o tăietură într-un flux înglobant în sânul căruia fiecare dintre noi are nu numai contemporani, ci şi înaintaşi şi urmaşi. Această tem-poralitate de ordin superior are o inteligibilitate proprie, conform unor categorii care nu sunt numai extinderea categoriilor acţiunii individuale (proiect, motivare, imputare unui agent care poate face ceea ce face). Categoriile acţiunii comune fac posibile relaţii specifice între contemporani, înaintaşi şi urmaşi, precum transmiterea de tradiţii, în măsura în care această transmitere constituie o legătură ce poate fi întreruptă sau regenerată.
Or, conexiunea internă a acelui flux înglobant pe care îl numim istorie este subordonată nu numai acestor categorii ale acţiunii comune (pe care Max Weber le articulează *în Economie şi societate),* ci şi unui principiu transcendental de grad superior, care joacă

acelaşi rol ca şi acel „eu gândesc" despre care Kant spune că poate însoţi toate reprezentările mele. Acest principiu superior este principiul analogiei implicat în actul iniţial de cuplare dintre diverse câmpuri temporale, - cele ale contemporanilor noştri, ale înaintaşilor şi urmaşilor noştri. Aceste câmpuri sunt analoge în sensul că fiecare dintre noi poate să exercite, în principiu, *ca oricare altul,* funcţia „eu"-lui şi să-şi impute sieşi propria experienţă.

A. Schutz, *Collected papers,* ed. de M. Natanson, La Haye, Nijhoff, 3 voi., 1962-1966.

211

Aici este implicată, cum se va vedea, imaginaţia. Dar, mai înainte, trebuie reamintit faptul că principiul analogiei a fost, din nefericire, de cele mai multe ori, fals interpretat în termenii unui argument, în sensul raţionamentului prin analogie: ca şi cum, pentru a atribui altcuiva puterea de a spune „eu", ar trebui să compar comportamentul lui cu al meu şi să recurg la argumentul celei de a patra proporţionale, întemeiat pe pretinsa asemănare dintre comportamentul celuilalt, perceput din afară, şi com-portamenul meu resimţit în expresia lui directă. Analogia implicată în cuplare nu e nici într-un fel un argument. Ea este principiul transcendental conform căruia celălalt este un alt eu asemănător cu mine, un eu *ca* mine. Analogia procedează aici printr-un transfer direct al semnificaţiei „eu". *Ca şi* mine, contemporanii, predecesorii şi urmaşii mei *pot* să spună „eu". în felul acesta, sunt legat istoriceşte cu toţi ceilalţi. Tot în acest sens, principiul analogiei dintre multiplele câmpuri temporale se află, faţă transmiterea tradiţiilor, în acelaşi raport ca şi kantianul „eu gândesc" faţă de ordinea cauzală a experienţei. Aceasta este condiţia transcendentală în funcţie de care imaginaţia devine o componentă fundamentală a constituirii câmpului istoric. Nu este întâmplător faptul că în *Meditaţia* a cincea Husserl îşi sprijină noţiunea de percepţie analogică pe cea de transfer în imaginaţie. A spune că dumneata gândeşti ca mine, că simţi ca şi mine durere şi plăcere, înseamnă a putea imagina ceea ce aş gândi şi aş simţi eu dacă aş fi în locul dumitale. Acest transfer în imaginaţie al unui „aici" al meu într-un „acolo" al dumitale, este rădăcina a ceea ce numim intropatie *(Einfuhlung),* care poate fi deopotrivă ură şi dragoste. în acest sens, transferul în imaginaţie este, faţă de percepţia analogică, în acelaşi raport ca şi schematismul faţă de experienţa obiectivă, aşa cum o vede Kant. Această imaginaţie este schematismul propriu constituirii inter-subiectivităţii în percepţia analogică. Acest schematism operează la fel ca imaginaţia producătoare din experienţa obiectivă, şi anume ca geneză de conexiuni noi. Această imaginaţie producătoare are mai ales sarcina de a menţine vii medierile de tot felul care constituie legătura istorică şi, printre acestea, instituţiile care obiectifică legătura socială şi-1 transformă necontenit pe „noi" în „ei", ca să preluăm expresia lui Alfred Schutz. Această anonimitate a relaţiilor mutuale din societatea birocratică poate merge până la a simula conexiunea cauzală a ordinii

212

lucrurilor. Această distorsiune sistematică a comunicării, această reificare radicală a procesului social tinde astfel să anuleze deosebirea dintre cursul istoriei şi cursul lucrurilor. Sarcina imaginaţiei producătoare este atunci de a lupta împotriva acestei îngrozitoare entropii din relaţiile umane. Ca să vorbim în idiomul competenţei şi al performanţei, imaginaţia are drept competenţă să păstreze şi să identifice, în toate relaţiile cu contemporanii, înaintaşii şi urmaşii noştri, *analogia* ego-ului. Competenţa ei este, prin urmare, să păstreze şi să identifice deosebirea dintre mersul istoriei şi mersul lucrurilor.

în concluzie, posibilitatea unei experienţe istorice în general'rezidă în capacitatea noastră de a rămâne expuşi efectelor istoriei, ca să reluăm categoria de *Wirkungsgeschichte* a lui Gadamer. Rămânem însă afectaţi de urmările istoriei numai în măsura în care suntem în stare să ne lărgim capacitatea de a fi astfel afectaţi. Imaginaţia este secretul acestei competenţe.

III. IMAGINARUL SOCIAL

Al patrulea şi ultimul moment al demersului pe care l-am situat la joncţiunea dintre teoretic şi practic riscă să ne fi condus prea repede şi prea departe. Desigur, capacitatea amintită în concluzie, de a ne oferi în imaginaţie „ urmărilor istoriei", este într-adevăr condiţia fundamentală a experienţei istorice în general. Dar această condiţie e atât de ascunsă şi atât de uitată încât constituie numai un ideal pentru comunicare, o Idee în înţelesul kantian. Adevărul condiţiei noastre constă în aceea că legătura analogică ce face din fiecare om un seamăn al meu nu ne este accesibilă decât prin intermediul unui

anumit număr de *practici imaginative,* cum sunt *ideologia* şi *utopia.* Aceste practici imaginative se definesc, în linii generale, prin faptul că sunt antagoniste unele faţă de altele şi că sunt sortite fiecare unei patologii specifice, care face ca funcţia lor pozitivă, adică contribuţia la constituirea legăturii analogice dintre mine şi omul seamăn al meu, să devină aproape de nerecunoscut. Rezultă de aici faptul că imaginaţia producătoare, amintită mai sus - şi care consideram că este schematismul acestei legături analogice —, nu poate fi restituită sieşi decât prin *critica* figurilor antagoniste şi semi-

patologice ale imaginarului social. A nu cunoaşte cum trebuie caracterul ineluctabil al acestui ocol ar însemna, cum am spus adineaori, să mergem prea repede şi prea departe. Trebuie să ne confruntăm, mai degrabă, cu o dublă ambiguitate, aceea care ţine de polaritatea *dintre* ideologie şi utopie, şi cea care ţine de polaritatea, *în* fiecare din ele, dintre faţa pozitivă ţi faţa negativă şi distrugătoare.

în ceea ce priveşte prima polaritate, cea dintre ideologie şi utopie, trebuie să mărturisim că ea a fost rareori luată ca temă de cercetare după ce Karl Mannheim a scris *Ideologie und Utopie,* în 1929. Noi avem într-adevăr o critică a ideologiilor, marxistă şi postmarxistă, puternic articulată de K.O. Apel şi Jiirgen Habermas, în linia şcolii de la Frankfurt. Avem însă, pe de altă parte, o istorie şi o ideologie a utopiei foarte puţin legate de această *Ideologie-kritik.* Şi totuşi, Karl Mannheim deschisese calea, stabilind diferenţa dintre cele două fenomene pe fondul unui criteriu comun de «orc-congruenţă faţă de realitatea istorică şi socială. Acest criteriu prespune, după părerea mea, că indivizii, ca şi entităţile colective (grupuri, clase, naţiuni etc), sunt, întâi de toate şi dintotdeauna, legaţi de realitatea socială într-alt mod decât cel al participării nedistanţate, potrivit unor figuri de noncoincidenţă care sunt tocmai cele ale imaginarului social.

Schiţa care urmează se va mărgini la trăsăturile acestui imaginar care pot clarifica constituirea analogică a legăturii sociale. Ancheta nu va fi zadarnică, dacă va restitui, la capătul parcursului, ambiguităţile şi aporiile iniţiale ale meditaţiei despre imaginaţie. Am încercat, în alte studii, să desfăşor straturile de sens constitutive pentru fenomenul ideologic[1]. Am susţinut teza că fenomenul ideologic nu se poate reduce la funcţia de distorsiune şi de disimulare, ca într-o interpretare simplificatoare a marxismului. N-am înţelege nici chiar faptul că ideologia poate conferi unei imagini inversate a realităţii o asemenea eficacitate, dacă n-am fi recunoscut mai întâi caracterul constituant al imaginarului social. Acesta operează la nivelul cel mai elementar descris de Max Weber la începutul marii sale opere, atunci când caracterizează acţiunea socială printr-un comportament semnificativ, mutual orientat şi social integrat. Tocmai la acest nivel radical se

[1] Vezi „Ştiinţă şi ideologie" şi „Ideologie şi utopie", articole publicate în această culegere.

constituie ideologia^.Ea pare legată de nevoia unui anumit grup de a-şi oferi o *imagine* despre sine, de a „se reprezenta" în sensul teatral al cuvântului, de a se pune în joc şi în scenă. Poate că nu există grup social fără acest raport indirect cu propria sa existenţă, prin intermediul unei reprezentări de sine. Aşa cum afirmă cu putere Levi-Strauss în Introducerea la opera lui Mauss[1], simbolismul nu e un efect al societăţii, ci societatea este un efect al simbolismului. Patologia născândă a fenomenului ideologic provine din însăşi funcţia ei de întărire şi de repetare a legăturii sociale în situaţii de *după aceea.* Simplificarea, schematizarea, stereotipia şi ritualizarea provin din distanţa ce nu încetează să crească între practica reală şi interpretările prin care grupul îşi conştientizează existenţa şi practica. O anumită lipsă de transparenţă a codurilor noastre culturale pare a fi într-adevăr condiţia producerii mesajelor sociale.

în aceste eseuri, mă străduiesc să arăt că funcţia de disimulare întrece în chip hotărât funcţia de integrare, atunci când reprezentările ideologice sunt captate de sistemul de autoritate al unei societăţi date. într-adevăr, orice autoritate încearcă să se legitimeze. Se vede însă că, dacă orice pretenţie la legitimitate este corelativă cu o credinţă a indivizilor în acea legitimitate, raportul dintre pretenţia emisă de autoritate şi credinţa care-i corespunde este esenţialmente disimetric. Există întotdeauna ceva mai mult în pretenţia care vine din partea autorităţii decât în credinţa care merge spre autoritate. Aici este mobilizată ideologia, pentru a acoperi distanţa dintre cererea venită de sus şi credinţa venită de jos.

Pe acest dublu fond trebuie situat, după părerea mea, conceptul marxist de ideologie, cu

metafora sa de „răsturnare" a realului într-o imagine iluzorie. într-adevăr, cum ar putea nişte iluzii, nişte fantezii, nişte fantasmagorii să aibă vreo eficacitate istorică, dacă ideologia n-ar avea un rol mediator încorporat în legătura socială cea mai elementară, dacă ideologia n-ar fi contemporană cu constituirea simbolului legăturii sociale înseşi? într-adevăr, nu se poate vorbi despre o activitate reală pre-ideologică sau non-ideologică. N-am înţelege nici măcar cum o reprezentare inversată a realităţii ar putea servi interesele unei clase dominante, dacă raportul dintre dominaţie şi ideologie n-ar fi mai vechi decât analiza în termeni de clase sociale, şi n-ar fi susceptibil eventual

[1] C. Levi-Strauss, Introducere la M. Mauss, *Sociologie et anthropologie,* Paris, PUF, 1984.

de a supravieţui structurii de clasă. Tot ce aduce nou Marx, şi ceea ce nu poate fi respins, se desprinde pe acest fundal prealabil al unei construcţii simbolice a legăturii sociale în general şi a raportului de autoritate în particular. Aportul său propriu priveşte funcţia justificatoare a ideologiei faţă de raporturile de dominaţie rezultate din împărţirea în clase şi din lupta dintre clase.

Dar, în cele din urmă, raportul polar dintre ideologie şi utopie este cel care permite înţelegerea în acelaşi timp a funcţiei sale primordiale şi a modului său patologic specific. Ceea ce face dificilă tratarea simultană a utopiei şi a ideologiei este faptul că utopia, spre deosebire de ideologie, constituie un gen literar declarat. Utopia se cunoaşte ea însăşi ca utopie. Ea îşi revendică făţiş titlul. în afară de aceasta, existenţa ei literară, cel puţin de laThomas Morus încoace, permite să i se cerceteze existenţa pornind de la felul în care e scrisă. Istoria utopiei este jalonată de numele inventatorilor ei, într-o măsură inversă faţă de anonimatul ideologiilor.

De îndată ce încercăm să definim utopia prin *conţinutul* ei, suntem surprinşi să descoperim că, în ciuda permanenţei unora dintre temele sale - statutul familiei, al consumului, al însuşirii lucrurilor, al organizării vieţii politice, al religiei -, nu e greu să găsim corespondenţe între fiecare din aceşti termeni şi nişte proiecte diametral opuse. Acest paradox ne va deschide mai departe calea spre o interpretare în termeni de imaginaţie. Putem bănui însă de pe acum că, dacă utopia este proiectul imaginar al unei alte societăţi, al unei alte realităţi, această „imaginaţie constituantă", cum o numeşte Henri Desroche, poate îndreptăţi opţiunile cele mai opuse. O altă familie, o altă sexualitate poate însemna monahism sau comunitate sexuală. Un alt mod de a consuma poate însemna ascetism sau consum de lux. O altă relaţie faţă de proprietate poate însemna însuşirea directă, fără regulă ori planificare artificială care se pierde în amănunte. O altă relaţie faţă de guvernarea poporului poate să însemne autogestiune ori supunere la o birocraţie virtuoasă şi disciplinată. O altă relaţie faţă de religie poate însemna ateism radical sau festivitate culturală.

Momentul hotărâtor al analizei constă în punerea în legătură a acestor variaţiuni tematice cu ambiguităţile mai fundamentale care privesc *funcţia* utopiei. Tocmai aceste variaţiuni funcţionale trebuie puse în

paralel cu cele ale ideologiei. Iar straturile ei de sens trebuie înfăţişate cu acelaşi simţ al complexităţii şi al paradoxului. Aşa cum am rezistat ispitei de a interpreta ideologia doar în termenii disimulării şi ai distorsiunii, trebuie să rezistăm în faţa tentaţiei de a construi conceptul de utopie numai pe baza expresiilor sale aproape patologice.

Ideea-nucleu trebuie să fie aceea de *nicăieri,* implicată de însuşi cuvântul şi de descrierea luiThomas Morus. într-adevăr, pornind tocmai de la această ciudată extrateritorialitate spaţială - de la acest ne-loc, în sensul propriu al cuvântului — poate fi aruncată o privire nouă spre realitatea noastră, în care nimic nu mai poate fi considerat de acum înainte ca sigur şi definitiv. Câmpul posibilului se deschide de-acum dincolo de cel al realului. Acesta este câmpul pe care-1 jalonează modurile de a trăi „altfel", amintite mai sus. Problema este atunci de a şti dacă imaginaţia ar putea avea un rol „constitutiv" fără acest salt în afară. Utopia este modul în care regândim radical ceea ce înseamnă familie, consum, guvernare, religie etc. De „nicăieri" ţâşneşte cea mai formidabilă contestare a ceea-ce-este. Utopia apare astfel, în nucleul ei dintâi, ca fiind contraponderea exactă a primului nostru concept de ideologie ca funcţie a integrării sociale. în contrapunct, utopia este funcţia subversiunii sociale.

Spunând acestea, suntem gata să continuăm paralelismul cu o treaptă mai departe, potrivit celui de al doilea concept de ideologie, ca instrument de legitimare a sistemului de autoritate dat. Ceea ce este într-adevăr în joc în utopie, e tocmai „datul" tuturor

sistemelor de autoritate, şi anume excesul cererii de legitimare în raport cu încrederea membrilor comunităţii. Aşa cum ideologiile tind să umple golul acesta ori să-1 ascundă, s-ar putea spune că utopiile expun plus-valoarea nedeclarată a autorităţii şi demască pretenţia de legitimitate proprie tuturor sistemelor. Tocmai de aceea toate utopiile ajung să ofere, la un moment dat, „altfel" de maniere de a exercita puterea, în familie, în viaţa economică, politică sau religioasă. Această manieră „altfel" putând însemna, cum am văzut, lucruri tot atât de opuse precum o autoritate mai raţională sau mai etică sau precum lipsa de putere, dacă e adevărat că puterea ca atare este în cele din urmă recunoscută ca fiind radical rea ori de nevindecat. Faptul că problematica puterii este problematica centrală a tuturor utopiilor e confirmat nu numai de descrierea fanteziilor sociale şi politice cu carac-

ter literar, ci şi de diferitele încercări de a „realiza" utopia. Sunt, în esenţă, nişte micro-societăţi, ocazionale sau permanente, întinzându-se de la mănăstire până la kibbuţ ori la comunitatea hippie. Aceste încercări nu dovedesc numai seriozitatea spiritului utopic, capacitatea lui de a institui noi moduri de viaţă, ci şi aptitudinea lui fundamentală de a se lua la trântă cu paradoxurile puterii.
Tocmai din acest vis *nebun* provin trăsăturile patologice ale utopiei. Aşa cum conceptul pozitiv de ideologie conţinea în germene contraponderea sa negativă, tot astfel patologia specifică utopiei se lasă deja citită în funcţionarea ei cea mai pozitivă. Aşa se face că celui de al treilea concept de ideologie îi corespunde un al treilea concept de utopie. Pentru că utopia porneşte de la un salt în altundeva, în nicăieri, ea dezvoltă trăsăturile neliniştitoare pe care le putem descifra cu uşurinţă în expresiile literare ale utopiei: tendinţa de a supune realitatea visului, fixaţia asupra schemelor perfecţioniste etc. Anumiţi autori n-au ezitat să compare logica dezvoltată de utopie cu cea a schizofreniei: logica lui tot sau nimic, dispreţuind lucrarea timpului; preferinţa pentru schematismul spaţiului; dispreţul faţă de treptele intermediare şi, mai mult, lipsa de interes faţă de primul pas ce trebuie făcut în direcţia idealului; orbire în faţa contradicţiilor proprii acţiunii - fie că acestea fac ca anumite rele să nu poată fi despărţite de anumite scopuri dorite, fie că dovedesc incompatibilitatea dintre nişte scopuri dorite cu egală în-dreptăţire. Nu e greu de adăugat la acest tablou clinic al fugii în vis şi în scris trăsăturile regresive ale nostalgiei paradisului pierdut ascuns sub învelişul viitorismului.
A venit momentul să explicăm în termeni de imaginaţie această dublă dihotomie, mai întâi dintre cei doi poli ai ideologiei şi utopiei şi, în al doilea rând, în interiorul fiecărui termen al perechii, dintre extremităţile variaţiunilor lor ambigue.
Trebuie mai întâi, mi se pare, să încercăm să gândim împreună ideologia şi utopia, potrivit modalităţilor lor celor mai pozitive, constructive şi, dacă putem spune aşa, sănătoase. Vorbind despre conceptul de non-congruenţă la Mannheim, putem construi împreună funcţia integrativă a ideologiei şi funcţia subversivă a utopiei. La prima vedere, aceste două fenomene sunt doar inverse. La o examinare mai atentă, ele se implică în mod dialectic. Ideologia cea mai „conservatoare", adică

cea care se istoveşte repetând legătura socială şi întărind-o, nu e ideologie decât prin distanţa implicată în ceea ce am putea numi, în amintirea lui Freud, „consideraţiile de figurabilitate" legate de imaginea socială. Invers, imaginaţia utopică pare a nu fi decât excentrică. Nu e decât o aparenţă. într-un poem intitulat „Un pas în afara omenescului", poetul Paul Celan evocă utopia cu cuvintele următoare: „într-o sferă îndreptată spre omenesc, însă excentrică." Vedem paradoxul. El are două feţe. Pe de o parte, nu există mişcare către omenesc care să nu fie mai întâi excentrică, - pe de alta, acel altundeva ne readuce aici. Iar Levinas se întreabă: „Ca şi cum omenirea ar fi un gen care admite în interiorul locului său logic, al extinderii sale, o ruptură totală, ca şi cum, mergând către celălalt, am transcende omenescul. Şi ca şi cum utopia ar fi nu soarta unei blestemate rătăciri, ci luminişul în care omul se arată: «în luminişul utopiei... şi omul? şi făptura? - într-o asemenea lumină»[1]."
Acest joc încrucişat al utopiei şi ideologiei apare ca fiind cel a două direcţii fundamentale ale imaginarului social. Cea dintâi tinde spre integrare, repetiţie, răsfrângere. A doua, întrucât este excentrică, tinde spre rătăcire. însă una nu merge fără cealaltă. Ideologia cea mai repetitivă, cea mai reduplicativă, în măsura în care mijloceşte legătura socială imediată - substanţa socială etică, ar spune Hegel -, introduce o depărtare, o distanţă, prin urmare ceva potenţial excentric. Pe de altă parte,

forma cea mai rătăcitoare a utopiei, în măsura în care ea se mişcă „într-o sferă îndreptată către omenesc", rămâne o încercare disperată de a arăta ce este în chip fundamental omul în lumina utopiei.
Acesta este motivul pentru care tensiunea dintre utopie şi ideologie e de nedepăşit. Este adesea chiar imposibil de a decide dacă cutare sau cutare mod de gândire este ideologic sau utopic. Linia nu poate fi trasă decât mai târziu, şi pe baza unui criteriu de succes care, la rândul său, poate fi pus în discuţie în măsura în care se întemeiază pe pretenţia că numai ceea ce a reuşit era drept. Dar ce se întâmplă cu încercările nereuşite? Nu vor reveni ele într-o zi, şi nu vor obţine succesul pe care istoria li 1-a refuzat în trecut?
Aceeaşi fenomenologie a imaginaţiei sociale oferă cheia celui de al doilea aspect al problemei, şi anume că fiecare termen al cuplului îşi dezvoltă propria patologie. Dacă imaginaţia este mai curând un proces
E. Levinas, *Sens et Existence,* Paris, Ed. du Seuil, 1975, p.28.

decât o stare, se poate înţelege că fiecărei direcţii a procesului de imaginaţie îi corespunde o disfuncţie specifică.
Disfuncţia ideologiei se numeşte distorsiune şi disimulare. Am arătat mai sus că aceste figuri patologice constituie disfuncţia privilegiată ce se grefează pe funcţia integrativă a imaginaţiei. O distorsiune primitivă, o disimulare originară sunt cu adevărat indispensabile. Dialectica dintre a ascunde şi a arăta îşi are obârşia în constituirea simbolică a legăturii sociale. Funcţia de răsfrângere a ideologiei nu poate fi înţeleasă decât pornind de la această dialectică ambiguă, care are deja toate trăsăturile non-congruenţei. Rezultă de aici că legătura denunţată de marxism, dintre procesul de disimulare şi interesele unei clase dominante nu constituie decât un fenomen parţial. Tot atât de bine, orice „suprastructură" poate funcţiona ideologic: ştiinţa tehnologiei ca şi religia şi idealismul filosofic.
Disfuncţia utopiei nu se lasă mai puţin înţeleasă dacă pornim de la patologia imaginaţiei. Utopia tinde spre schizofrenie, tot aşa cum ideologia tinde spre disimulare şi distorsiune. Această patologie îşi are rădăcinile în funcţia excentrică a utopiei. Ea dezvoltă în chip caricatural ambiguitatea unui fenomen ce oscilează între fantasmă şi creativitate, fugă şi întoarcere. „Nicăieri" poate, *sau nu,* să reorienteze spre „aici şi acum". Dar cine ştie dacă cutare sau cutare mod eratic de existenţă nu este profeţia omului ce va să vină? Ştim, oare, măcar, dacă un anumit grad de patologie individuală nu este cumva condiţia schimbării sociale, în măsura în care această patologie dezvăluie scleroza instituţiilor moarte? Ca să vorbim într-un fel şi mai paradoxal, cine ştie dacă boala nu e în acelaşi timp şi o terapeutică?
Aceste observaţii tulburătoare au cel puţin avantajul de a îndrepta privirea spre o trăsătură ireductibilă a imaginarului social: şi anume că nu ajungem la el decât prin intermediul figurilor conştiinţei false. Nu punem stăpânire pe puterea creatoare a imaginaţiei decât dacă ne situăm într-un raport critic cu aceste două figuri ale conştiinţei false. Ca şi cum, pentru a vindeca nebunia utopiei, ar trebui să facem apel la funcţia „sănătoasă" a ideologiei, şi ca şi cum critica ideologiilor n-ar putea fi condusă decât de o conştiinţă susceptibilă să se privească ea însăşi pornind din „nicăieri". Tocmai în acest *travaliu* asupra imaginarului social se mijlocesc contradicţiile pe care o simplă fenomenologie a imaginaţiei individuale trebuie să le lase în starea de aporii.

Raţiunea practică

Aş vrea să spun mai întâi câteva cuvinte cu privire la intenţia şi la strategia acestui eseu. Am încercat să construiesc treptat un concept de raţiune practică în stare să satisfacă următoarele exigenţe: să merite să fie numit raţiune, dar să păstreze nişte trăsături ireductibile la raţionalitatea ştiinţifico-tehnică. în acest punct, mă întâlnesc cu intenţia lui Habermas şi Perelman. Totuşi, ceea ce voi face eu va fi destul de diferit. Mă deosebesc de Habermas pentru că nu procedez prin disjuncţie, prin tipologie, ci prin compunere de concepte. Pe de altă parte, mă deosebesc de Perelman, cu toate că sunt întru totul de acord în privinţa distincţiei dintre raţional şi rezonabil, în măsura în care încerc să-mi găsesc sprijin în tradiţia filosofică. Cred într-adevăr că una dintre sarcinile filosofiei este aceea de a purcede întotdeauna la o recapitulare critică a propriei moşteniri, chiar dacă a te confrunta cu uriaşi precum Kant şi Hegel este o sarcină

zdrobitoare. Dar, la un moment dat, trebuie s-o faci.
Ordinea pe care o vom urma ne va conduce de la un concept elementar de raţiune practică la un concept foarte complex. în primul stadiu, ne vom menţine în planul teoriei contemporane a acţiunii, de la care vom împrumuta noţiunile de „raţiune de a acţiona" şi de „raţiune practică"; fără să schimbăm cu adevărat planul, vom trece astfel de la o semantică la o sintaxă a acţiunii. Vom trece de acolo la planul unei sociologii comprehensive, moştenite de la Max Weber; vom întâlni aici noţiunile de „regulă de acţiune" şi de „conduită supusă unor reguli". Aceste două analize pregătitoare ne vor conduce, la rândul lor, la pragul
221
celor două mari problematici clasice ale „acţiunii înzestrate cu sens" *(sensee),* ale lui Kant şi Hegel. în momentul în care noţiunea de raţiune practică va risca din nou să fie înglobată în câmpul raţiunii speculative, vom încerca, în încheiere, să reconvertim raţiunea practică la funcţia ei critică. Dacă nu mai putem repeta astăzi *Critica raţiunii practice,* din motive ce ţin de însăşi noţiunea de acţiune, poate că vom putea regăsi măcar funcţia critică a raţiunii practice în raport cu reprezentările ideologice ale acţiunii sociale.

I. CONCEPTELE DE „RAŢIUNE DE A ACŢIONA" ŞI DE „RAŢIONAMENT PRACTIC"

îmi fixez punctul de plecare în ceea ce se numeşte astăzi - mai ales în ţările de limbă engleză - *teoria acţiunii.* într-un al doilea timp, îi voi căuta paralele în câmpuri de cercetare diferite, însă legate între ele.
La nivelul teoriei acţiunii, conceptul de raţiune practică se identifică cu condiţiile de inteligibilitate ale acţiunii înzestrate cu sens, înţelegând prin acţiune înzestrată cu sens cea despre care un agent poate da seamă - *logon didonai* - unui alt agent sau lui însuşi, astfel încât cel care primeşte această dare de seamă s-o accepte ca inteligibilă. Acţiunea poate fi deci „fără sens" *(insensee)* după alte criterii pe care va trebui să le cercetăm mai departe: ea rămâne *înzestrată cu sens* în măsura în care întâlneşte condiţiile de acceptabilita'te stabilite într-o anumită comunitate de limbaj şi de valoare. Aceste condiţii de acceptabilitate sunt cele ce trebuie satisfăcute de răspunsurile noastre la întrebări precum: ce faci? de ce, cu ce scop faci acest lucru? Un răspuns acceptabil este cel care încheie interogatoriul epuizând seria de „pentru că", cel puţin în situaţia de interogare şi de interlocuţie în care aceste întrebări sunt puse.
Tot ce este presupus la acest prim nivel de cercetare este faptul că acţiunea umană nu e nici mută, nici incomunicabilă. Ea nu e mută, în sensul că putem să spunem ce facem şi de ce o facem. în această privinţă, limbile noastre naturale au acumulat o comoară uriaşă de expresii potrivite, sprijinite pe o „gramatică" absolut specifică (să ne gândim la verbele de acţiune, la răsturnarea lor în verbe pasive, la relaţia dintre complementele directe şi verbe, la capacitatea frazelor de acţiune de a primi
222
un număr practic nelimitat de expresii circumstanţiale privind timpul, locul, mijlocul etc). Acţiunea nu este nici incomunicabilă, deoarece, în focul şi jocul interacţiunii, sensul pe care-1 atribuim acţiunii noastre nu e condamnat să rămână particular, ca o durere de dinţi, ci îmbracă dintr-o dată un caracter public. Ne explicăm, ne justificăm, ne scuzăm în mod public. Iar sensul pe care-1 invocăm se supune dintr-o dată la ceea ce am numit mai înainte condiţiile de acceptabilitate, care tocmai că sunt publice.
Teoria acţiunii nu face deci decât să expliciteze condiţiile de inteligibilitate care aparţin semanticii spontane a acţiunii. Vom spune îndeajuns mai departe ce-i lipseşte unei cercetări care se leagă astfel de discursul obişnuit. Trebuie mai întâi să-i fi încercat, dacă nu epuizat, resursele.
Noţiunea ce ne va reţine atenţia la acest nivel este aceea de *raţiune de a acţiona.* Ea este implicată în răspunsurile pe care un agent se recunoaşte în stare să le dea întrebărilor amintite mai sus. Nu voi discuta aici problema de a şti dacă a invoca o raţiune de a acţiona înseamnă a exclude orice explicaţie prin cauze, cel puţin în înţelesul restrâns -humian şi kantian - de antecedent constant. Disputa aceasta nu este esenţială pentru ceea ce vrem să spunem. Ceea ce se înţelege în mod pozitiv prin noţiunea de raţiune de a acţiona ne interesează mai mult decât ceea ce este exclus de ea.
Patru trăsături majore caracterizează noţiunea de raţiune de a acţiona. Mai întâi, conceptul are aceeaşi întindere ca şi câmpul motivaţiei. Nici un privilegiu nu este

acordat în felul acesta categoriei de motive zise raţionale în opoziţie cu motivele zise emoţionale. De îndată ce acţiunea este percepută de agent ca o non-constrîngere, un motiv este o raţiune de a acţiona. Prin aceasta trebuie să înţelegem că chiar o dorinţă „fără sens" figurează în jocul întrebărilor şi al răspunsurilor ca purtător a ceea ce Anscombe numeşte caracter de dezirabilitate. Trebuie să pot spune întotdeauna *în funcţie de ce calitate (en tant que quoi)* doresc eu ceva. Aceasta este condiţia minimală de inteligibilitate a acţiunii înzestrate cu sens. Câmpul de motivare n-ar fi nici măcar câmpul con-flictual pe care-1 cunoaştem, dacă motive oricât de eterogene nu s-ar preta la comparare şi deci n-ar putea fi ierarhizate în funcţie de caracterul lor de dezirabilitate. într-adevăr, cum am prefera o anumită desfăşurare
223
a acţiunii unei alte desfăşurări, dacă n-am putea spune în ce calitate una pare mai de dorit decât cealaltă?
La rândul lor, aceste trăsături de dezirabilitate sunt susceptibile de a fi explicitate în termeni de motive ce prezintă o *generalitate* de un anumit fel (fie că agentul le explică altcuiva sau lui însuşi, de exemplu pentru a pune capăt unei neînţelegeri sau unei erori de interpretare) de îndată ce sunt supuse examinării. A spune: „el a ucis din gelozie" înseamnă a cere ca o anume acţiune singulară să fie considerată în lumina unei clase de motive capabile să explice şi alte fapte. încă o dată, aceste motive pot fi considerate drept „fără sens" dintr-un alt punct de vedere: aceasta nu scade nimic din generalitatea lor, adică din capacitatea lor de a fi înţelese ca aparţinând unei clase ce poate fi identificată, numită, definită, prin apelul la toate resursele culturii, de la dramă, roman, până la clasicele „tratate despre pasiuni". Prin această a doua trăsătură, o raţiune de a acţiona permite explicarea acţiunii, într-un sens al cuvântului „a explica" ce semnifică a situa - sau a cere să se situeze - o acţiune singulară în lumina unei clase de stări de spirit ce prezintă un caracter de generalitate. Cu alte cuvinte, a explica înseamnă a interpreta această acţiune ca pe un exemplu al cutărei clase de stări de spirit.
A treia trăsătură provine, la rândul ei, din dezvoltarea conceptului de stare de spirit implicat în noţiunea de clasă de motive. Explicaţia în termeni de stare de spirit este un soi de explicaţie cauzală. A spune că cineva a acţionat din spirit de răzbunare, înseamnă a spune că această stare de spirit 1-a dus, 1-a împins la, 1-a condus la, 1-a făcut... să acţioneze astfel. Dar genul de cauzalitate invocat aici nu este cauzalitatea lineară, îndreptată dinspre antecedent spre consecvent, ci cauzalitatatea teleologică, ce se defineşte, după Charles Taylor din *The Explanation of Bahaviour*[1]*,* fără a se recurge la nici o entitate ascunsă de tipul putere adormitoare*, ci doar prin forma legii invocate. Explicaţia teleologică, spune Charles Taylor, este o explicaţie în care configuraţia globală a evenimentelor este ea însăşi un factor al propriei sale produceri. A spune
1964.
[1] C. Taylor, *The Explanation of Behaviour,* Londra, Routledge and Kcgan Paul,
* Aluzie la o explicaţie ironizată de Molierc: „Pourquoi l'opium fait-il dormir?... Parce qu'il a une vertu dormitive" („De ce te face opiul să adormi?... Pentru că are o putere adormitoare.") (Nota trad.)
224
că un eveniment se întâmplă pentru că e urmărit în mod intenţionat, înseamnă a spune că condiţiile care l-au produs sunt cele care, aparţinând repertoriului nostru de iscusinţe, sunt chemate, cerute şi alese pentru a produce scopul urmărit. Or, ca să-1 citäm încă o dată pe Charles Taylor, explicaţia teleologică este cea în care „condiţia ca un eveniment să se producă este ca să se realizeze o asemenea stare de lucruri încât să poată atinge scopul despre care este vorba, sau una în care acest eveniment este cerut în vederea atingerii acestui scop". Explicaţia teleologică este logica implicită oricărei întrebuinţări a noţiunii de motiv, în sensul de înclinaţie de a...
O observaţie, înainte de a introduce cea de-a patra trăsătură distinctivă a conceptului de raţiune de a acţiona. Elucidarea condusă până aici are mult mai multe afinităţi cu *Etica Nicomahică* decât cu *Critica raţiunii practice.* Ea se mărgineşte într-adevăr la a dezvolta analiza acelei *proairesis* - sau preferinţă cugetată - din cartea a treia a *Eticii.* Ca şi analiza lui Aristotel, analiza noastră nu stabileşte nici o ruptură între dorinţă şi raţiune, dar extrage din dorinţa însăşi, atunci când aceasta accede la sfera limbajului, condiţiile înseşi de exercitare a raţiunii deliberatoare. Aristotel exprima această afinitate dintre dorinţă şi deliberare atribuind întreg domeniul preferinţei deliberate acelei părţi a sufletului iraţional - *alogos* — care participă la *logos,* pentru a o distinge în acelaşi timp de sufletul cu adevărat raţional şi de sufletul iraţional, ce nu poate ajunge la *logos.*
Există mult adevăr în această atribuire a logicii/?rax;'.?-ului unui nivel antropologic care

nu este nici cel al gândirii speculative, nici cel al pasiunii oarbe, lipsite de raţiune. Această referire la un nivel median, nu numai al psihologiei ci şi al discursului, va deveni treptat laitmotivul întregii noastre anchete privitoare la raţiunea practică. Echivalentul modern al noţiunii aristotelice de dorinţă deliberativă se află în cele trei trăsături prin care am caracterizat noţiunea de raţiune de a acţiona: caracter de dezirabilitate, descriere a motivului ca stil interpretativ, în sfîrşit structură teleologică a oricărei explicaţii în termeni de stare de spirit.
Aceste trei trăsături pot să ne servească acum drept bază pentru a introduce o a patra trăsătură, cu un caracter mai puţin semantic decât sintactic. Această trăsătură ne face să trecem de la noţiunea de raţiune de a acţiona la cea de *raţionament practic.* Ea ne apropie ceva mai mult

de conceptul mai bogat de raţiune practică, ce comportă, e adevărat, alte componente, ce nu mai ţin de teoria acţiunii.
Cel mai bun mod de a introduce conceptul de raţionament practic este de a sublinia un aspect al noţiunii de raţiune de a acţiona care n-a fost încă remarcat, pentru că am identificat raţiunea de a acţiona cu categoria motivelor cu caracter în acelaşi timp retrospectiv şi interpretativ. Or, există raţiuni de a acţiona ce privesc mai mult intenţia *cu care* facem ceva, decât caracterul retrospectiv intenţional al unei acţiuni făcute pe care vrem s-o explicăm, s-o justificăm ori s-o scuzăm. Caracteristica intenţiei luate în sensul de intenţie cu care... etc, este de a instaura între două sau mai multe acţiuni o înlănţuire cu caracter sintactic care se exprimă în expresii de tipul: „a face acest lucru *în aşa fel încât* acel lucru", sau, prin inversare: *„ca sa* obţin acel lucru, să fac acest lucru". Această conexiune între două propoziţii practice se pretează la înlănţuiri variabile ca lungime. A explica o asemenea intenţie complexă înseamnă a pune o oarecare ordine între aceste propoziţii practice. Aici intervine raţionamentul practic, care este moştenitorul silogismului practic al lui Aristotel. Prefer însă să vorbesc de raţionament practic, pentru a reteza orice încercări provenite din Aristotel însuşi, de a stabili un strict paralelism între acest raţionament şi silogismul raţiunii speculative. Combinaţia între o majoră pretins universală („toţi oamenii cer ca dietă alimente uscate") şi o minoră asertând singularităţi (precum: „eu sunt un om", „acesta este un aliment şi el e uscat"), această combinaţie este prea neobişnuită şi chiar „monstruoasă" (Joachim) din punct de vedere formal, pentru ca paralelismul cu silogismul speculativ să poată fi menţinut. Raţionamentul pare defectuos la cele două extremităţi ale sale: majora lui nu este plauzibilă şi e chiar „ fără sens" în raport cu regulile tacite sau exprese de acceptabilitate ţinând de semantica acţiunii. Cât despre concluzia sa, ea nu are nimic constrângător pentru acţiune şi nu duce deci, în ciuda singularităţii invocate, la o „faptă" efectivă. „Sintaxa" raţionamentului practic, ce pare a fi cea mai omogenă faţă de trăsăturile „semanticii" acţiunii pe care le-am numit mai înainte, este cea care se sprijină tocmai pe noţiunea de raţiune de a acţiona, în sensul de intenţie cu care facem ceva. Ideea unei ordini a raţiunilor de a acţiona este cheia raţionamentului practic. Acesta nu are altă funcţie decât aceea de a pune în ordine „lungile înlănţuiri de raţiuni" suscitate de intenţia

terminală. Raţionamentul pleacă de la o raţiune de a acţiona considerată ca fiind ultima, adică epuizând seria întrebărilor „de ce", altfel spus cu un caracter de dezirabilitate (în sensul cel mai larg al cuvântului, care include şi dorinţa de a-ţi face datoria). Tocmai acest caracter de dezirabilitate ordonează regresiv seria de mijloace prevăzute pentru a-1 satisface. Regăsim cuvântul lui Aristotel: „nu deliberăm decât asupra mijloacelor". Faptul care cere, în cele din urmă, această punere în ordine este *distanţa* dintre caracterul de dezirabilitate şi acţiunea singulară. O dată ce această distanţă a fost stabilită în mod intenţionat, raţiunea practică constă în ordonarea lanţului de mijloace într-o strategie.

II. CONCEPTUL DE „REGULĂ DE ACŢIUNE"

Nu mi-e deloc greu să mărturisesc că noţiunea de raţiune de a acţiona, chiar completată cu cea de raţionament practic, este departe de a acoperi întreg câmpul de semnificaţii implicate de termenul de raţiune practică.
Un al doilea grup de observaţii ne va permite în acelaşi timp să confirmăm analiza precedentă şi să o depăşim, prin introducerea unei trăsături decisive care n-a apărut

încă, aceea de acţiune *reglată* sau *normată.* Această nouă categorie de observaţii ţine de un cu totul alt domeniu de cercetare decât teoria acţiunii, care se limitează, prin opţiune metodică, la planul acţiunii individuale ce se desfăşoară în viaţa de fiecare zi. într-adevăr, chiar dacă motivele invocate sunt deschise înţelegerii publice, ele rămân motivele unui agent individual. Pentru o sociologie *comprehensivă* de tip weberian, din noţiunea de acţiune înzestrată cu sens lipsesc mai multe componente esenţiale. Mai întâi, ceea ce Max Weber numeşte orientarea spre celălalt: într-adevăr, nu e suficient ca o acţiune să poată fi interpretată de un agent în termeni de motiv, al căror sens poate fi comunicat celuilalt; mai trebuie ca purtarea fiecărui agent să ţină seama de conduita celuilalt, fie pentru a i se opune, fie pentru a cădea de acord cu ea. Numai pe baza acestei orientări spre celălalt se poate vorbi despre o acţiune socială. Dar aceasta nu e încă totul. Trebuie să adăugăm noţiunii de acţiune socială pe cea de relaţie socială, înţelegând prin aceasta un curs al acţiunii în care fiecare individ,

nu numai că ţine seama de reacţia celuilalt, ci îşi motivează acţiunea prin simboluri şi valori ce nu mai exprimă doar trăsături de dezirabi-litate private, făcute publice, ci reguli care sunt ele însele publice. Acţiunea se află aici într-o situaţie asemănătoare cu cea a limbajului. Folosirea discursului de către vorbitori individuali se bazează pe reguli semantice şi sintactice care-1 angajează pe cel ce ia cuvântul. A vorbi înseamnă a fi „desemnat" (S. Cavell) pentru a semnifica ceea ce spui, adică pentru a te folosi de cuvinte şi de fraze conform codificării atribuite de comunitatea lingvistică. Transpusă în teoria acţiunii, noţiunea de cod implică faptul că acţiunea care are sens este, într-un fel sau altul, *condusă de reguli.* A înţelege cutare îngenunchiere dintr-un ritual înseamnă a înţelege însuşi codul ritualului care face ca o asemenea îngenunchiere să aibă valoarea unui act religios de adoraţie. Acelaşi segment de acţiune
- a ridica braţul - poate însemna: cer cuvântul, votez pentru, ori mă ofer voluntar pentru cutare misiune. Sensul depinde d.e sistemul de convenţii care atribuie un înţeles fiecărui gest, într-o situaţie delimitată ea însăşi de acest sistem de convenţii, de exemplu o reuniune contradictorie, o adunare deliberativă sau o campanie de recrutare. Putem vorbi, împreună cu Clifford Geertz[1], despre o *mediere simbolică,* pentru a sublinia caracterul devenit dintr-o dată public, nu numai al expresiei dorinţelor individuale, ci şi al codificării acţiunii sociale în care se situează acţiunea individuală. Aceste simboluri sunt nişte entităţi culturale şi nu doar psihologice. în afară de aceasta, ele intră în sisteme articulate şi structurate în virtutea cărora simbolurile luate izolat se intersemnifică
- fie că e vorba de semnale de circulaţie, de reguli de politeţe, sau de sisteme instituţionale mai complexe şi mai stabile. Geertz vorbeşte, în acest sens, despre „sisteme de simboluri în interacţiune", despre „modele de semnificaţii sinergice". Introducând astfel noţiunea de normă sau de regulă, nu punem neapărat accentul pe caracterul de constrângere, chiar de represiune, pe care unii îl leagă de acest fapt. Pentru observatorul din afară, aceste sisteme simbolice oferă un context de descriere pentru nişte acţiuni particulare. Putem interpreta cutare comportament ca (semnificând ceva sau altceva) tocmai *în termeni de, în funcţie de...* cutare regulă simbolică. Cuvântul „interpretare" trebuie luat aici în sensul lui Peirce: înainte de

[1] C. Geertz, *The Interpretation of Cultures,* New York, Basic Books, 1973.

a fi de interpretat, simbolurile sunt interpretanţi de conduită. Luată în acest sens, ideea de regulă sau de normă nu implică nici o constrângere sau reprimare. Pentru agenţii înşişi, cazul este uşor diferit. Totuşi, înainte de a constrânge, normele ordonează acţiunea, în sensul că o configurează, îi dau formă şi înţeles. Poate fi util să comparăm aici modurile în care normele reglează acţiunea în felul în care codurile genetice reglează comportamentul pre-uman: cele două tipuri de coduri pot fi înţelese ca programe de comportament ce dau vieţii o semnificaţie şi o direcţie. Dacă e adevărat că codurile simbolice intervin în zonele prăbuşite ale reglajului genetic, ele îi prelungesc totuşi funcţionarea în planul acţiunii intenţionale. Ca şi codurile genetice, ele conferă acţiunii o anumită *lizibilitate* care, la rândul ei, poate prilejui o anumită scriere, o etnografie, în sensul propriu al cuvântului, în care textura acţiunii este transpusă în text cultural.

Nu voi prelungi această analiză a acţiunii simbolice sau, mai bine zis, a acţiunii mijlocite de simboluri. Mă voi mărgini să-i marchez contribuţia la ancheta noastră asupra conceptului de raţiune practică. Pe de o parte, aşa cum am lăsat să se înţeleagă, ea

confirmă analiza precedentă a noţiunii încă prea psihologice de raţiune de a acţiona, furnizîndu-i un echivalent sociologic. Pe de altă parte, ea deschide noi perspective, introducând noţiunea de normă şi de regulă. Totodată, raţionamentul practic, pe care-1 limitasem, împreună cu Aristotel, la câmpul deliberării asupra mijloacelor, îl debordează acum pe cel al scopurilor. Nu mai este vorba doar de a ordona o serie de mijloace -sau un arbore de opţiuni - într-o strategie. Este vorba acum de a argumenta asupra majorelor înseşi ale silogismului practic (dacă păstrăm vocabularul din raţiuni didactice, în ciuda caracterului său criticabil din punct de vedere logic). Iar această argumentare, aşa cum a arătat-o Perelman, ţine nu atât de ştiinţă cât de retorică şi deschide cariera ideologiilor şi utopiilor despre care vom spune o vorbă mai încolo. Această deosebire dintre deliberarea asupra scopurilor şi deliberarea asupra mijloacelor se explică cu uşurinţă: o reflecţie asupra scopurilor prezintă în raport cu acţiunea o distanţă de un gen nou; nu mai este, ca mai sus, distanţa dintre un caracter de dezirabilitate şi cutare acţiune ce trebuie făcută, distanţă pe care o umple tocmai raţionamentul practic de tip strategic: este o distanţă propriu-zis reflexivă, care deschide un

nou spaţiu de joc, unde se înfruntă nişte pretenţii normative între care raţiunea practică acţionează ca judecător şi arbitru şi încheie dezbaterea cu nişte hotărâri asimilabile sentinţelor de drept. Dacă ideologia şi utopia se pot strecura aici, este pentru că distanţa reflexivă generează ceea ce am putea numi abaterea „reprezentării" în raport cu medierile simbolice imanente acţiunii. Deja în planul acţiunii individuale un agent se poate distanţa faţă de raţiunile sale de a acţiona şi le poate coordona cu o ordine simbolică *reprezentată* pentru sine, la distanţă de acţiune. însă această distanţare a reprezentării este mai evidentă îndeosebi pe plan colectiv. Pe acest plan, reprezentările sunt îndeosebi sisteme de justificare şi de legitimare, fie ale ordinii stabilite, fie ale unei ordini susceptibile de a o înlocui. Aceste sisteme de legitimare pot fi numite, dacă vrem, ideologii, cu condiţia de a nu identifica prea repede ideologia cu mistificarea şi de a le recunoaşte ideologiilor funcţia mai veche şi mai fundamentală decât orice distorsiune, constând în a oferi un fel de metalimbaj pentru medierile simbolice imanente acţiunii colective. Ideologiile sunt întâi de toate asemenea reprezentări care dublează şi întăresc medierile simbolice, investindu-le, de exemplu, în povestiri, în cronici, cu ajutorul cărora comunitatea îşi „repetă" oarecum propria origine, o comemorează şi o sărbătoreşte. Pentru moment, nu voi merge mai departe în această direcţie. Păstrez pentru sfârşitul acestui studiu trecerea de la ideologie, în sensul de reprezentare integrativă, la ideologia în sensul de distorsiune sistematică şi de mistificare. Ca să ajungem acolo, avem încă destul teren de parcurs.

în acest stadiu, voi face mai curând bilanţul conceptului de raţiune practică. îl voi face şi în raport cu conceptul aristotelic de *praxis.* Mi se pare că am regăsit o bună parte din ceea ce Aristotel numea *phronesis* sau înţelepciune practică. într-adevăr, prima noastră analiză consacrată noţiunii de *raţiune de a acţiona* nu depăşea noţiunea aristotelică de alegere deliberată, *deproairesis,* care nu e decât condiţia psihologică a noţiunii cu mult mai bogate şi mai cuprinzătoare de înţelepciune practică. Componentei psihologice, aceasta îi adaugă mai multe alte componente, şi întâi de toate o componentă axiologică. Definind virtuţile etice, pentru a le deosebi de virtuţile intelectuale sau speculative, Aristotel scrie: „Virtutea este o stare obişnuită care conduce hotărârea *(hexis proairetike)* constând într-o medietate - [sau dreaptă măsură] - relativă

la noi, a cărei normă este regula morală, adică tocmai cea pe care i-ar da-o înţeleptul" (Et. Nic, II, G, 1107a.) Această definiţie are meritul de a coordona o componentă psihologică, adică alegerea deliberată; o componentă logică, argumentarea care arbitrează între două revendicări percepute una ca lipsă, alta ca exces, pentru a ajunge la ceea ce Aristotel numeşte o medietate; o componentă axiologică, norma sau regula morală; în sfârşit, justeţea personală a lui *phronimos,* aş zice gustul, sau privirea etică, ce personalizează norma. Raţionamentul practic nu este deci decât segmentul discursiv al acelei *phronesis.* Aceasta reuneşte un calcul adevărat şi o dorinţă dreaptă sub o normă - un *logos* — care, la rândul său, nu funcţionează în absenţa iniţiativei şi a discernământului personal, ilustrat de agerimea politică a unui Pericle. Toate acestea luate împreună alcătuiesc raţiunea practică.

III. MOMENTUL KANTIAN: DACĂ RAŢIUNEA, CA ATARE, POATE FI

PRACTICĂ

Ajunşi în acest punct, nu mai putem eluda ori amâna ceea ce trebuie considerat ca fiind problema de încredere privitoare la raţiunea practică. Ce-i de făcut, vom întreba noi, cu conceptul kantian de raţiune practică? Am spus-o la început: momentul kantian al problematicii nu poate fi eliminat, dar nici nu trebuie absolutizat. A venit momentul să argumentăm pe aceste două fronturi. Faptul că conceptul kantian de raţiune practică este punctul de trecere obligatoriu al investigaţiei noastre rezultă din consideraţiile următoare:

Mai întâi, Kant, şi nu Aristotel, este cel care a aşezat problema libertăţii în centrul problematicii practice. Din raţiuni ce nu pot fi dezvoltate aici, şi pe care Hegel le-a formulat excelent, conceptul de libertate, în sensul de autonomie personală, nu putea fi conceput de nici un gânditor grec. De la Kant încoace, libertatea practică este, orice înţeles i-am da, o determinare a libertăţii. Această idee nu ne va părăsi până la sfârşitul studiului de faţă.

în al doilea rând, emergenţa filosofică a conceptului de libertate este legată, pentru prima oară, la Kant, de o situaţie aporetică a filosofiei speculative. Conceptul de libertate trebuie să fie recunoscut de filosofia

231

speculativă ca „problematic, deşi nu imposibil", pentru ca să se formeze conceptul însuşi de *raţiune* practică. Acest punct depăşeşte destinul filosofiei kantiene şi interesează în mod direct dezbaterea contemporană din jurul filosofiei analitice. în analiza precedentă am admis, într-adevăr, că, pentru a determina conceptele practice, filosofia trebuia să se pună mai întâi la şcoala limbajului obişnuit şi să descopere în el, în stare implicită, lineamentele de analiză ale conceptelor de raţiune de a acţiona şi de raţionament practic. Analiza noastră nu s-a îndepărtat până aici de această presupunere generală. împreună cu Kant, facem o ruptură şi un salt. Dacă analiza conceptuală se poate distanţa în felul acesta de limbajul obişnuit, acest lucru are loc în măsura în care conceptul de libertate a fost în prealabil ridicat în planul speculativ, pentru a fi tematizat şi problematizat acolo. Mai exact, trebuie ca discursul filosofic să treacă prin defileul antinomiilor, deci să fie confruntat cu problema iluziei transcendentale, pentru ca conceptul de libertate să devină un concept *filosofic.* A-l problematiza înseamnă a arăta că este problematic. Cu această condiţie, şi numai cu această condiţie, libertatea este o idee a raţiunii şi nu a înţelegerii. Prin extindere, toată problematica ulterioară merită să fie aşezată sub titlul raţiunii practice. Această ruptură epistemologică dintre raţionamentul practic şi raţiunea practică este adevărata cotitură a oricărei analize.

în al treilea rând, şi aici achiziţia lui Kant devine în acelaşi timp punctul de plecare al tuturor atacurilor împotriva lui Kant, îi datorăm acestuia faptul de a fi conceput raţiunea practică drept determinare mutuală a ideii de libertate şi a ideii de lege. Faptul de a gândi împreună libertatea şi legea este obiectul însuşi al Analiticii din *Critica raţiunii practice.* Conceptul de raţiune practică îşi capătă aici coloratura propriu-zis kantiană. Ea înseamnă că raţiunea este ca atare practică, adică este în stare prin ea însăşi să determine *a priori* voinţa, dacă legea este o lege a libertăţii şi nu o lege a naturii. Nu voi dezvolta mai mult conceptul de raţiune practică. Lucrurile acestea sunt cunoscute, deşi e greu să fie înţelese bine, mai ales atunci când este vorba să înţelegem în ce sens sinteza dintre libertate şi lege, care defineşte autonomia, rămâne în cele din urmă un *factum rationis.* Prefer să merg direct la motivele pentru care mi se pare că conceptul kantian de raţiune practică trebuie considerat ca putând fi, în esenţă, depăşit, deşi de neocolit.

232

Lucrul de care mă îndoiesc este, întâi de toate, necesitatea de a *moraliza* într-un mod atât de total şi de univoc conceptul de raţiune practică. Kant a absolutizat un singur aspect al experienţei noastre practice, şi anume faptul obligaţiei morale, conceput ca o constrângere a imperativului. Mi se pare că ideea de conduită supusă unor reguli prezintă multe alte faţete decât aceea a datoriei. în această privinţă, noţiunea aristotelică de *arete* - tradusă mai bine prin termenul „excelenţă" decât prin tristul cuvânt „virtute" - îmi pare mai bogată în semnificaţie decât stricta idee de supunere faţă de datorie. Ceva din această amplitudine de sens este păstrat în noţiunea de normă sau de regulă, adică ideea unui „model-pentru-a-acţiona", a unui program mai bun sau preferabil, al unei orientări care să dea sens. Din acest punct de vedere, ideea de etică

este mai complexă decât cea de moralitate, dacă înţelegem prin moralitate stricta conformare faţă de datorie, fără aţine seama de dorinţă. Vom reveni asupra acestei probleme împreună cu Hegel.
Această primă îndoială suscită o a doua. Ideea că raţiunea este prin ea însăşi practică, adică comandă, în calitatea ei de raţiune, fără să ţină seama de dorinţă, îmi pare şi mai deplorabilă. Ea angajează morala într-o serie de dihotomii ucigaşe pentru însăşi noţiunea de acţiune, pe care critica hegeliană le denunţă pe drept cuvânt. Formă împotriva conţinutului, lege practică împotriva maximei, datorie contra dorinţei, imperativ contra fericirii. Şi aici, Aristotel înfăţişa mai limpede structura specifică a ordinii practice, atunci când făurea noţiunea de dorinţă deliberativă şi reunea dorinţa dreaptă cu gândirea justă în conceptul său de *phronesis.*
Dar ceea ce îmi pare profund criticabil - şi această a treia îndoială le reclamă pe cele două precedente -, este însuşi proiectul de a construi *Critica raţiunii practice* după modelul *Criticii raţiunii pure,* anume ca pe o separaţie metodică întrea *priori* şi empiric. Ideea însăşi a unei Analitici a raţiunii practice, care i-ar corespunde trăsătură cu trăsătură celei a raţiunii pure, îmi pare a nesocoti specificul domeniului acţiunii umane, care nu suportă dezmembrarea la care o condamnă metoda transcendentală, ci cere, dimpotrivă, un simţ ascuţit al tranziţiilor şi medierilor.
în cele din urmă, această nesocotire a cerinţelor acţiunii are drept contrapondere o supraestimare a lui *a priori* însuşi, adică a regulii de

universalizare, care nu e desigur decât un criteriu de control permiţînd unui agent să-şi pună la încercare buna credinţă, atunci când pretinde „a fi obiectiv" în maximele acţiunii sale. Ridicând la rang de principiu suprem regula de universalizare, Kant ne pune pe drumul ideii celei mai periculoase dintre toate, care va prevala începând cu Fichte până la Marx inclusiv, şi anume că ordinea practică trebuie să dea socoteală în faţa unei cunoaşteri, a unei ştiinţificităţi comparabile cu cunoaşterea şi cu ştiinţificitatea din domeniul teoretic. Kant reduce, e-adevărat, această cunoaştere la enunţul principiului suprem. în orice caz, e deschisă spărtura prin care vor pătrunde toate acele *Wissenschaftslehre,* care vor da naştere, la rândul lor, ideii ucigaşe - ucigaşe uneori în sensul fizic al cuvântului - că există o ştiinţă a practicii. Putem citi încă o dată la Aristotel o severă punere în gardă împotriva ideii de ştiinţă aplicată în practică, în faimosul pasaj în care Stagiritul declară că, în ordinea lucrurilor omeneşti, variabile şi supuse deciziei, nu se poate ajunge la acelaşi grad de precizie - de acribie - ca, de exemplu, în ştiinţele matematice, şi că trebuie să proporţionăm de fiecare dată gradul de rigoare al disciplinei avute în vedere cu cerinţele obiectului său. Puţine idei sunt astăzi mai curate şi mai eliberatoare decât ideea că există o raţiune practică, dar nu o ştiinţă a practicii. Domeniul acţiunii este, din punct de vedere ontologic, cel al verosimilului, în sensul de plauzibil şi de probabil. Desigur, nu trebuie să punem pe seama lui Kant răspunderea unei dezvoltări pe care el n-a voit-o şi n-a prevăzut-o. Mă limitez să spun că, construind conceptul de *apriori* practic după modelul celui de *a priori* teoretic, Kant a transferat ancheta cu privire la raţiunea practică într-o regiune a cunoaşterii care nu e a sa. Pentru a o readuce în această regiune mijlocie pe care Aristotel o situa pe bună dreptate între „logic" şi „alogic", ar trebui să putem lega de noţiunea de critică a raţiunii practice un sens care să nu fie derivat din cel al criticii raţiunii pure, un sens, prin urmare, care nu s-ar potrivi decât sferei acţiunii umane. Vom sugera la sfârşitul acestui studiu, alături de noţiunea de critică a ideologiilor, un mod aparte de a reinvesti noţiunea de critică în planul practic. Acestea sunt argumentele care justifică faptul că, pentru a determina conceptul de raţiune practică, trecem prin Kant, însă nu ne oprim la Kant.

IV. TENTAŢIA HEGELIANĂ
Critica pe care i-o fac lui Kant este, oare, hegeliană? în multe privinţe, cu siguranţă. Şi totuşi, oricât de seducătoare - intelectualmente vorbind - este concepţia hegeliană despre acţiune, *tentativa* pe care o reprezintă ea trebuie să rămână o *tentaţie* căreia este nevoie să-i rezistăm din raţiuni foarte precise, pe care le vom numi mai târziu şi care îi clasifică pe cei ce urmează un itinerar asemănător cu acesta într-o categorie ciudată, aceea a kantienilor posthegelieni...
Ceea ce ne seduce întîi de toate şi aproape că ne cucereşte este ideea că trebuie să

căutăm în *Sittlichkeit* -în viaţa etică concretă— sursele şi resursele acţiunii înzestrate cu sens. Nimeni nu începe viaţa etică, fiecare o găseşte ca fiind deja prezentă, într-o stare a moravurilor în care s-au sedimentat tradiţiile întemeietoare ale comunităţii sale. Dacă e adevărat că întemeierea originară nu mai poate fi reprezentată decât sub o formă mai mult sau mai puţin mitică, ea continuă totuşi să acţioneze şi rămâne efectivă prin sedimentările tradiţiei şi datorită interpretărilor mereu noi care se dau acestor tradiţii şi întemeierii lor originare. Acest travaliu comun al întemeierii, al sedimentărilor şi interpretărilor, generează ceea ce Hegel numeşte *Sittlichkeit,* adică reţeaua credinţelor axiologice care trasează linia despărţitoare dintre permis şi nepermis într-o comunitate dată.

în raport cu această etică concretă, moralitatea kantiană capătă semnificaţia fundamentală, dar restrânsă, pe care critica noastră i-o recunoaşte. Ea constituie momentul de interiorizare, de universalizare, de formalizare, cu care Kant identifică raţiunea practică. Acest moment este necesar prin aceea că doar el stabileşte autonomia unui subiect responsabil, adică a unui subiect care se recunoaşte capabil să facă ceea ce crede, totodată, că trebuie să facă. în perspectiva hegeliană a unei dezvoltări mai mult logice decât cronologice a figurilor spiritului, acest moment de interiorizare a vieţii etice concrete e făcut necesar de însăşi dialectica internă a acelei *Sittlichkeit.* Frumoasa cetate grecească - cel puţin în măsura în care trebuie considerată ca fiind expresia cea mai bună a vieţii etice concrete *înaintea* momentului moralităţii abstracte -nu mai există. Contradicţiile ei interne au dus spiritul dincolo de frumoasa lui armonie. Pentru noi, modernii, intrarea în cultură nu poate fi despărţită de o dezrădăcinare care ne înstrăinează de propriile noastre

235

origini. în acest sens, înstrăinarea faţă de tradiţie a devenit o componentă de neînlăturat a oricărui raport al nostru cu trecutul transmis. Un factor de distanţare este de-acum înainte în centrul oricărei apartenenţe la orice moştenire culturală.

Necesar, momentul moralităţii abstracte devine de nesusţinut din cauza contradicţiilor pe care le generează la rândul său. Toată lumea cunoaşte celebra critică a „viziunii etice a lumii" din *Fenomenologia spiritului* şi cea a moralităţii subiective care-i face ecou *mPrincipii ale filosofiei dreptului.* Ne-am asumat noi înşine argumentele principale ale acestei duble critici, atunci când am deplâns seria de dihotomii pe care metoda transcendentală le generează în însuşi sânul acţiunii umane şi când am sugerat că regula de universalizare a maximelor voinţei nu era, poate, decât criteriul de control prin care un agent moral devine sigur de buna sa credinţă, şi nu principiul suprem al raţiunii practice.

Această dublă critică ne conduce la recunoaşterea meritelor conceptului hegelian de voinţă, aşa cum e construit el la începutul *Principiilor filosofiei dreptului.* Această construcţie dialectică conţine în germene toate dezvoltările ulterioare care, luate împreună, constituie contraponderea pozitivă a criticii viziunii etice a lumii şi a moralităţii abstracte. în loc să despartă, cum face Kant, *Wille* şi *Willkur,* adică, pe de o parte, voinţa determinată doar de raţiune şi, pe de alta, libera alegere situată la răscrucea dintre datorie şi dorinţă, Hegel propune în locul acestei dezmembrări o constituire dialectică a voinţei care urmează ordinea de la categoriile universalităţii la particularitate şi singularitate. O voinţă vrea şi se vrea universală, cu negarea tuturor conţinuturilor; în acelaşi timp, ea vrea un lucru şi nu altul; altfel spus, ea se investeşte într-o operă care-o aruncă în particularitate; ea nu se pierde însă în ea în aşa măsură încât să nu poată relua la modul reflexiv, adică universal, sensul însuşi al mişcării sale spre particularitate. Tocmai această manieră a voinţei de a deveni particulară rămânând totuşi universală, constituie, spune Hegel, singularitatea ei. Singularitatea încetează, prin urmare, să mai fie un mod de a fi şi de a acţiona inefabil şi incomunicabil; prin alcătuirea sa dialectică, ea reuneşte sensul şi individualitatea. Putem pătrunde printr-o extremă sau alta în această alcătuire complexă, după cum subliniem *sensul* unei asemenea opere singulare, ori *singularitatea* unei anumite opere înzestrate cu sens. Faptul de a gândi singularitatea ca indivi-

236

dualitate înzestrată cu sens îmi pare a fi una dintre achiziţiile ce nu pot fi negate, pe care o reconstrucţie a conceptului de raţiune practică trebuie să le încorporeze. Ea corespunde, pentru epoca modernă, la ceea ce au fost, pentru epoca antică, ideea complexă de „dorinţă deliberată" şi ideea înglobantă *dephronesis,* care constituie

„excelenţa" hotărârii.
Dar trebuie, oare, să facem un al doilea pas împreună cu Hegel, chiar acela pe care-1 prefaţează şi pare să-1 ceară conceptul de voinţă, a cărui constituţie dialectică am rezumat-o ceva mai înainte? Mai trebuie, oare, să ne asumăm filosofia politică spre care se orientează reluarea acelei *Sittlichkeit* dincolo de critica numitei *Moralităţi* Aici este punctul în care tentativa şi tentaţia se suprapun, tot aşa cum, mai sus, la Kant, determinarea mutuală a libertăţii şi a legii constituise în acelaşi timp una dintre culmile conceptului de raţiune practică *şi* sursa tuturor paradoxurilor care urmau să provoace criza întregii filosofii practice a lui Kant. Comparaţia dintre cele două momente de criză ale cercetării noastre nu este, de altminteri, întâmplătoare. în ambele cazuri, este vorba de a reuni libertatea şi norma, în orice sens. Kant o făcea, ne aducem aminte, cu resursele unui concept de normă redus la scheletul regulii de universalitate a unei maxime oarecare. însă el nu reuşea să arate că raţiunea este practică prin sine însăşi, tocmai în măsura în care ceea ce raţiunea determină este o voinţă ea însăşi abstractă şi goală şi nu acţiunea concretă, aşa cum o cere totuşi ideea pozitivă de libertate înţeleasă ca o cauză liberă, adică drept origine a unor schimbări reale în lume.
Tocmai în acest punct este seducătoare încercarea hegeliană: în loc să caute în ideea goală de lege în general contraponderea unei voinţe care, altminteri, ar rămânea arbitrară, Hegel caută în structurile succesive ale domeniului familial, apoi economic, în sfârşit politic, medierile concrete care-i lipseau ideii goale de lege. Se articulează astfel o nouă *Sittlichkeit,* care nu mai este anterioară moralităţii abstracte, ci poste-rioară ei (în ordine conceptuală). Tocmai această *Sittlichkeit* de nivel instituţional ar constitui, în sfârşit, adevăratul concept de raţiune practică urmărit de întreaga noastră investigaţie. Suntem cu atât mai ispitiţi să-1 urmăm pe Hegel până acolo, cu cât această etică concretă restituie, împreună cu resursele gândirii moderne, deci postkantiene, o idee foarte puternică a lui Aristotel, şi anume că „binele omului" şi „sarcina" (sau „funcţia") omului - aceste concepte

atât de preţioase din Cartea I a *Eticii Nicomahice* - nu se exercită pe deplin decât în comunitatea cetăţenilor. Binele şi funcţia omului nu sunt ferite de risipirea în tehnici şi arte particulare decât în măsura în care politica este ea însăşi o cunoaştere arhitectonică, adică o cunoaştere care coordonează binele individului cu cel al comunităţii şi care integrează competenţele particulare într-o înţelepciune privind întregul Cetăţii. Astfel, caracterul arhitectonic al politicii este cel ce păstrează caracterul neîmpărţit al binelui omului şi al funcţiei sale.
Această viziune arhitectonică renaşte în filosofia hegeliană a Statului. Ea renaşte sub o formă modernă, care presupune că dreptul individului s-a afirmat deja. Legea sub care acest drept poate fi recunoscut nu poate fi, în consecinţă, decât cea a unei instituţii politice în care individul găseşte sens şi satisfacţie. Nucleul acestei instituţii este constituţia unui stat de drept, în care voinţa fiecăruia se recunoaşte în voinţa întregului. Dacă acest punct de vedere ne seduce, nu e doar pentru că el întinereşte un concept antic, ci pentru că ideea pe care o propune despre acţiunea care are sens în şi prin viaţa politică n-a fost depăşită, ba chiar, într-un anume fel, n-a fost încă atinsă. Fără să spunem, împreună cu Marx, că Hegel doar a proiectat un Stat ideal care ascunde distanţa faţă de statul real, voi spune că Hegel a descris statul în forma lui incoativă şi tendenţială, prezentă deja dar nedezvoltată, fără să ofere motivele dificilei sale instalări. Or, acest stat nu numai că nu progresează deloc, ci, de fapt, dă înapoi. Vedem, în zilele noastre, cum însăşi ideea unei medieri instituţionale a libertăţii regre-sează în gândiri şi în conştiinţe. Contemporanii noştri sunt tot mai ispitiţi de ideea unei libertăţi sălbatice, în afara instituţiilor, în timp ce orice instituţie li se pare esenţialmente constrângătoare şi represivă. Numai că ei uită teribila ecuaţie stabilită de Hegel în capitolul său despre Teroare *dinFenomenologia spiritului* - ecuaţie între libertate şi moarte, atunci când nici o instituţie nu mijloceşte libertatea. Divorţul dintre libertate şi instituţie ar marca, dacă ar fi durabil, cea mai mare negaţie a ideii de raţiune practică.
Aşadar, nu ideea unei sinteze între libertate şi instituţie mă face să ezit. Nici ideea că această sinteză poate fi văzută la lucru, în densitatea istoriei, numai în forma statului liberal. Punctul în care tentativa hegeliană devine, după părerea mea, o tentaţie ce trebuie îndepărtată cu putere este acesta: ne putem îndoi în mod fundamental că, pentru a ne ridica
de la individ la stat, ar trebui să facem deosebirea, din punct de vedere ontologic, între

un spirit subiectiv şi un spirit obiectiv, sau, mai degrabă, între conştiinţă şi spirit. Punctul este, evident, de o gravitate esenţială. Pentru Hegel, însuşi termenul de spirit - *Geist* - marchează o discontinuitate radicală faţă de orice conştiinţă fenomenologică, adică faţă de o conştiinţă mereu smulsă din sine de ceva care-i lipseşte şi aşteptîndu-şi existenţa de la recunoaşterea unei alte conştiinţe. Tocmai de aceea, în *Enciclopedie,* filosofia spiritului obiectiv se desfăşoară în afara fenomenologiei, în măsura în care fenomenologia rămâne imperiul conştiinţei intenţionale private de altul său. Ne putem întreba dacă această absolutizare a spiritului, ridicat astfel deasupra conştiinţei individuale şi chiar deasupra intersubiectivităţii, nu este răspunzătoare de o altă absolutizare, chiar aceea a Statului. Nu putem suprima din textul hegelian, fie din *Enciclopedie,* fie din *Principiile filosofiei dreptului,* expresiile prin care Statul este desemnat ca un zeu aflat printre noi.
însă refuzul acestei absolutizări a Statului, care îşi are ea însăşi rădăcina în ontologizarea *Geist-u|m,* îşi are logica sa proprie, pe care trebuie s-o ducem până la capăt. Consecinţele ce trebuie asumate sunt toate decisive pentru destinul ideii de raţiune practică.
în primul rând, dacă refuzăm să absolutizăm spiritul obiectiv, e nevoie să explorăm în profunzime cealaltă alternativă, şi anume aceea că trebuie să fie mereu posibil, potrivit ipotezei de lucru din cea de-a cincea*Meditaţie carteziană* a lui Husserl, ca toate comunităţile de rang înalt, precum statul, să ia naştere pornind doar de la constituirea celuilalt într-un raport intersubiectiv. Toate celelalte alcătuiri trebuie să fie derivate: mai întâi, cele ale unei lumi fizice trăite în comun, apoi cele ale unei lumi culturale comune, care se comportă, la rândul lor, unele faţă de altele ca nişte euri de rang superior confruntate cu nişte ceilalţi de acelaşi rang. Se va obiecta că la Husserl această dorinţă de a constitui în intersubiectivitate comunităţile de rang înalt rămâne o dorinţă pioasă. Obiecţia îşi pierde din forţă dacă luăm în considerare faptul că sociologia comprehensivă a lui Max Weber conţine adevărata punere în practică a proiectului din cea de-a *cinceaMeditaţie carteziană.* Nici conceptul său de acţiune socială, nici cel al unei ordini legitime, nici chiar tipologia sistemelor de legitimare a puterii nu pun în joc alte entităţi decât indivizii
238

care se comportă unii faţă de alţii şi îşi reglează înţelegerea propriei acţiuni în funcţie de înţelegerea acţiunii celorlalţi. Mi se pare că acest individualism epistemologic este în stare să rezolve mai bine din punct de vedere teoretic dialectica libertăţii şi a instituţiei în măsura în care instituţiile apar ca obiectivări, chiar ca reificări, ale relaţiilor intersubiective care nu presupun niciodată, dacă îndrăznesc să spun aşa, un supliment de spirit. Implicaţiile acestei opţiuni metodologice privind conceptul de raţiune practică sunt foarte însemnate. Destinul raţiunii practice se joacă de acum înainte la nivelul proceselor de obiectivare şi de reificare în cursul cărora nişte medieri instituţionale devin străine dorinţei de satisfacere a indivizilor. Voi spune că raţiunea practică este ansamblul măsurilor luate de indivizi şi de instituţii pentru a păstra sau a restaura dialectica reciprocă a libertăţii instituţiilor, în afara căreia nu există acţiune înzestrată cu sens.
A doua consecinţă a faptului că refuzăm spiritul obiectiv hegelian: absolutizarea spiritului obiectiv nu are numai o semnificaţie ontologică, ci şi una epistemologică. Ea este susţinută de pretenţia de a cunoaşte spiritul, de a cunoaşte statul. Citim mereu: Spiritul se cunoaşte pe sine în stat, iar individul se cunoaşte pe sine în această ştiinţă a Spiritului. Am spus de mai multe ori că nimic nu este, după părerea mea, mai ruinător din punct de vedere teoretic şi mai periculos din punct de vedere practic, decât această pretenţie de a şti în domeniul etic şi politic. Ideea este ruinătoare din punct de vedere teoretic pentru că reintroduce o situaţie de dihotomie asemănătoare celei ce i se reproşase lui Kant. I se obiecta într-adevăr lui Kant dihotomia dintre intenţie şi facere. Dar şi statul hegelian este un stat în intenţie, iar analiza funcţională nu oferă nici un mijloc de a umple distanţa dintre acest stat în intenţie şi statul real. Critica făcută de Mane *Principiilor filosofiei dreptului ale lui Hegel* este puternică tocmai în acest punct. (Din nefericire, Marx va reconstrui, la rândul său, o ştiinţă a practicii economice şi a tuturor practicilor situate de el în relaţia dintre suprastructură şi infrastructură. Scopul

meu nu este însă să mă confrunt cu această pretenţie a lui Marx, ci să o atac la rădăcină, la Hegel.) Ruinătoare din punct de vedere teoretic, pretenţia de cunoaştere este, pe deasupra, periculoasă din punct de vedere practic. Toate fanatismele posthegeliene sunt cuprinse *in nuce* în ideea că
240
individul se cunoaşte pe sine în statul care se cunoaşte, el însuşi, în Spiritul obiectiv. Căci, dacă un om sau un grup de oameni, un partid îşi arogă monopolul cunoaşterii practicii, el îşi va aroga şi dreptul de a le face bine oamenilor fără voia lor. Tocmai în felul acesta o cunoaştere a Spiritului obiectiv dă naştere tiraniei.
în schimb, dacă statul purcede, după ipoteza inversă a lui Husserl, a lui Max Weber şi a lui Alfred Schutz, din înseşi relaţiile subiective, prin-tr-un proces de obiectivare şi de alienare ce rămâne de descris, cunoaşterea acestor obiectivări şi a acestor înstrăinări rămâne o cunoaştere inseparabilă de reţeaua de interacţiuni dintre indivizi şi împărtăşeşte caracterul probabilist legat de toate anticipările ce privesc cursul lucrurilor omeneşti. Nu trebuie să obosim a repeta că raţiunea practică nu se poate da drept teorie a practicii. Trebuie să spunem încă o dată, împreună cu Aristotel, că nu există o ştiinţă decât despre lucrurile necesare şi neschimbătoare. Raţiunea practică nu trebuie, aşadar, să ridice pretenţii dincolo de zona *mediană* ce se întinde între ştiinţa lucrurilor neschimbătoare şi necesare şi părerile arbitrare, deopotrivă ale colectivităţilor şi indivizilor. Recunoaşterea acestui statut *median* al raţiunii practice este garanţia sobrietăţii şi a deschiderii sale către dezbatere şi critică.
A treia consecinţă: dacă raţiunea practică este ansamblul măsurilor luate pentru a păstra sau instaura dialectica libertăţii şi a instituţiilor, ea regăseşte o funcţie *critică,* pierzându-şi pretenţia teoretică în calitatea ei de cunoaştere. Această funcţie critică este provocată de recunoaşterea distanţei dintre ideea unei structuri politice în care individul şi-ar găsi satisfacţia şi realitatea empirică a statului. Despre această distanţă trebuie să se dea seamă în cadrul ipotezei opuse celei a Spiritului obiectiv hegelian, şi anume ipoteza că statul şi celelalte entităţi comunale de rang înalt provin din obiectivarea şi din înstrăinarea relaţiilor intersubiective înseşi. Funcţia critică a raţiunii practice este aici aceea de a *demasca* mecanismele de distorsiune ascunse, prin care legitimele obiectivări ale legăturii comunitare devin înstrăinări intolerabile. Numesc aici legitime obiectivări ansamblul normelor, regulilor, medierilor simbolice ce fundamentează identitatea unei comunităţi umane. Numesc înstrăinare distorsiunile sistematice care-1 împiedică pe individ să împace autonomia voinţei sale cu exigenţele provenite din aceste medieri simbolice. După
241
părerea mea, acesta este punctul în care ceea ce s-a numit „critica ideologiilor" se încorporează raţiunii practice, ca moment critic al ei.
Am vorbit deja despre ideologii în legătură cu medierile simbolice ale acţiunii. Ni s-a părut atunci că ideologiile - ca sisteme de reprezentări de gradul al doilea ale acestor medieri imanente acţiunii -, aveau o funcţie pozitivă de integrare a legăturii sociale. în acest sens, ele ţin de ceea ce am numit ceva mai înainte legitimele obiectivări ale legăturii comunitare. Dar statutul *reprezentativ* al acestor ideologii de integrare conţine posibilitatea ca ele să se supună unor mecanisme autonome de distorsiune sistematică, printre efectele căreia se află acela că statul real este atât de îndepărtat de ideea de Stat, aşa cum a produs-o filosofia hegeliană. Funcţia unei critici a ideologiilor este atunci aceea de a ataca rădăcinile acestor distorsiuni sistematice, la nivelul relaţiilor ascunse dintre *munca, putere* şi *limbaj.* Depăşind astfel limitele înţelegerii unice a discursului prin discurs, critica ideologiilor devine capabilă să surprindă o altă funcţie a ideologiilor, desigur împletită mereu cu funcţia lor de integrare, şi anume funcţia lor de legitimare a puterii stabilite sau a altor puteri gata să se substituie acesteia cu aceeaşi ambiţie de dominare. Nu vreau să dezvolt aici această temă a semnificaţiilor multiple ale ideologiei, privind îndeosebi raportul dintre ideologie şi dominare. Mă limitez la consecinţele ce rezultă din ele pentru raţiunea practică.
Critica ideologiilor este, după părerea mea, unul dintre instrumentele de gândire prin care raţiunea practică se poate *reconverti de la ştiinţă la critică.* Trebuie să vorbim atunci nu atât despre o critică a raţiunii practice, cât despre o raţiune practică privită ca şi critică. Mai trebuie ca această critică să nu se erijeze la rândul ei în cunoaştere, conform ruinătoarei opoziţii dintre ştiinţă şi ideologie. într-adevăr, nu există loc cu totul în afara ideologiilor. Tocmai din mijlocul ideologiilor se ridică critica. Singurul lucru

care poate înălţa critica deasupra părerilor arbitrare fără a o erija din nou la rangul de cunoaştere este, la urma urmelor, ideea morală de autonomie, funcţionând de-acum înainte ca resort utopic al oricărei critici a ideologiilor. închei cu această aluzie finală la rolul utopiei. Funcţia ei este aceea de a ne reaminti că raţiunea practică nu funcţionează fără o înţelepciune practică, dar şi că, în situaţiile de înstrăinare, înţelepciunea practică nu funcţionează nici ea fără ca înţeleptul să trebuiască să devină nebun, deoarece valorile ce reglează legătura socială au înnebunit şi ele.

*Iniţiativa**

Voi caracteriza meditaţia filosofică ce urmează prin două trăsături: ambiţia ei este, întâi de toate, să contribuie la o reflecţie filosofică asupra locului şi *semnificatei prezentului* - prezent personal şi prezent istoric - în arhitectura timpului; este latura speculativă a acestei meditaţii. Apoi, aceasta vrea să sublinieze şi să dezvolte latura *practica,* adică raportul cu acţiunea, cu prelungirile ei etice şi politice, ale acestui prezent căruia îi vom fi evidenţiat mai întâi complexitatea pentru reflecţia pură; tocmai pentru a pune accentul pe această replică dată de practică speculaţiei şi dificultăţilor ei, mi-am intitulat studiul cu termenul de iniţiativă: iniţiativa este prezentul viu, activ, operant, replicând prezentului privit, cercetat, contemplat, reflectat.

I

Voi începe deci cu dificultăţile, ba chiar cu impasurile (pe care le numim în filosofie aporii), legate de o reflecţie pură asupra prezentului. Specialiştilor nu le va fi greu să recunoască, în reflecţia pe care o voi conduce fără să mă preocup de vreo referinţă istorică, cutare trăsătură ce provine din Augustin, din faimosul capitol XI al *Confesiunilor,* alta

Acest eseu orchestrează un anumit număr de teme prezentate în *Temps et Recit* 3 voi., Paris, Ed. du Seuil, 1983, 1984, 1985, şi mai ales în ultimul (Nota. Ed.).

împrumutată de la Kant, din capitolul „Analogii ale experienţei" din *Critica raţiunii pure,* alta de la Husserl, din *Lecţii despre conştiinţa intimă a timpului,* alta de la Bergson, *dinDatele imediate ale conştiinţei,* sau alta de la Heidegger, dinSem *und Zeit.* Dintre toate dificultăţile puse în lumină de speculaţia asupra timpului, nu le voi reţine decât pe cele ce se referă la prezent. Voi înainta de la mai simplu la mai complex, de la mai vădit la mai ascuns.

Mai întâi, este evident că nu ne gândim la prezent decât într-un raport de opoziţie faţă de trecut şi de viitor. Dar o asemenea serie de paradoxuri se iveşte de îndată ce vrem să gândim acest raport. întâi de toate, el se citeşte în cele două sensuri: pe de o parte, putem să ordonăm în mod raţional trecutul şi viitorul faţă de prezent, deci să-i acordăm prezentului un fel de centralitate: se pare că numai o fiinţă gânditoare, capabilă să exprime prezentul cu ajutorul unor adverbe de timp (astăzi, acum, în acest moment) sau cu ajutorul unor timpuri verbale pe care în multe limbi le numim chiar prezent, numai o asemenea fiinţă gânditoare şi vorbitoare poate exprima şi viitorul şi trecutul: va fi, a fost, ieri, mâine etc; însă această centralitate a prezentului poate fi şi răsturnată de observaţia inversă: numai cel care se poate avânta spre viitor, fiind preocupat de ceva - preocupare care cuprinde dorinţa, teama, aşteptarea şi fuga -poate să se întoarcă şi spre trecut, prin memorie, regret, remuşcare, comemorare sau repulsie - şi să revină astfel la prezent, ca aspect al timpului în care se face schimbul dintre aşteptare şi memorie. Văzut sub primul raport, prezentul este o *origine,* văzut sub al doilea, este un *tranzit.* O origine, în sensul că viitorul şi trecutul par ca nişte orizonturi proiectate înaintea şi în

spatele unui prezent, al unui acum ce nu încetează să fie forma persistentă a lui azi. Un tranzit, în sensul că lucrurile viitoare de care ne temem ori pe care le dorim se apropie oarecum de prezent, îl străbat, ca să se îndepărteze de noi, scufundându-se în urma noastră, în memoria care va fi nu peste multă vreme uitare. De-distanţării faţă de ceea ce se întâmplă îi corespunde distanţarea faţă de ceea ce încetează să se întâmple. *Origine şi trecere,* aşa ne apare rând pe rând prezentul, cel puţin într-o primă aproximare.

Paradoxul se dublează dacă luăm în considerare faptul că ceea ce am numit raportul de opoziţie dintre prezent, pe de o parte, şi trecut şi viitor, pe de alta, poate apărea ca fiindu-i exterior sau lăuntric pre-

i-

L

zentului. Raport extern, în sensul că timpul *se s/arâmă,* oarecum, în trecut, viitor, prezent; acest lucru e marcat în limbaj prin negaţii: acel *nu încă* al viitorului, acel *nu mai* al trecutului, opuse unui *este* pur şi simplu al prezentului; s-a putut vorbi astfel despre caracterul „ek-static" al timpului, pentru a marca acel „afară-din-sine" al dimensiunilor timpului, unele în raport cu altele. Raport intern, totuşi, în sensul că prezentul însuşi este cele care se exteriorizează, oarecum, faţă de sine însuşi, în aşa măsură încât nu putem vorbi despre aşteptare decât ca despre un prezent al viitorului (un de acum înainte), iar despre amintire ca despre un prezent al trecutului (un altădată şi un odinioară); datorită interiorităţii faţă de prezent a celor trei ek-staze ale timpului, trecutul şi viitorul apar ca modificări pozitive *alt prezentului:* viitorul este un *va fi,* trecutul un *a fost* prezent, în timp ce prezentul se reflectă pe sine însuşi într-un prezent al prezentului, ca în atenţie, care este în acelaşi timp atenţie la lucrurile prezente şi atenţie la prezentul acestor lucruri.

Am spus că această a doua dialectică o dublează pe cea dintâi; într-adevăr, prezentul devine triplu mai degrabă ca origine: prezent al viitorului, prezent al trecutului, prezent al prezentului; dar, atunci, această sfâşiere, această spargere, această noncoincidenţă cu sine fac ca prezentul să fie lăuntric foarte întins, fapt ce confirmă caracterul său de trecere.

O a treia dialectică se grefează pe cele două dinainte. Este cea care ne va conduce de la speculaţia teoretică la o cercetare propriu-zis practică. Ea constă în opoziţia dintre *prezent* şi *clipă.* La prima vedere, această opoziţie o repetă pe cea dintre raportul de includere şi raportul de excludere care guvernează relaţia dintre prezent, pe de o parte, şi trecut şi viitor, pe de altă parte. într-adevăr, prezentul, în calitatea lui de prezent al viitorului, include oarecum în densitatea lui o parte de viitor, aşa cum o exprimă, foarte potrivit, noţiunea noastră de iminenţă şi întreg vocabularul nostru adverbial, verbal, lexical: anumite limbi au chiar o formă verbală progresivă pentru a exprima acest lucru; vorbim despre ceea ce se va întîmpla, despre ceea ce este pe punctul de a se întâmpla. La fel stau lucrurile cu trecutul imediat, care caracterizează foarte bine noţiunea de recentă: ceea ce tocmai s-a întâmplat şi este încă prezent, oarecum, la modul amintirii primare, încastrată în experienţa prezentă. Putem vorbi despre *retenţie,* pentru a exprima această legătură imediată

şi pozitivă a recentei cu intenţia prezentă, cu atenţia, dacă vreţi. Iminenţă, recentă - protenţie, retenţie - constituie relaţii intenţionale interioare prezentului, nu relaţii intenţionale tranzitive, întoarse către obiectele vizate oarecum în afară, ci nişte relaţii intenţionale longitudinale, care constituie timpul ca flux continuu. Cum se vede, prezentul este gravid de acest viitor iminent şi de acest trecut recent, şi nu se lasă înfăţişat printr-un punct lipsit de densitate pe o linie. Nu la fel stau lucrurile cu *clipa,* care marchează caracterul de *incidenţă* al lui acum, ceea ce am putea numi efectul său de irupere şi de ruptură. Incidenţă contra iminenţă şi recentă. Aceasta vrea să spună că clipa nu este prin esenţă o formă degradată a reprezentării timpului. Dialectica dintre incidenţă şi imanenţa-recenţă este într-adevăr o dialectică internă prezentului însuşi. Dar- şi aici se complică lucrurile -, în timp ce dialectica iminenţă-recenţă este nereprezentabilă şi nu se exprimă decât oblic, prin serii de „ca şi cum", „oarecum", pe scurt prin metafore, fără să poată fi oferită vreo expresie literală faţă de care metafora

ar fi o deviere vizibilă, clipa este singurul aspect al timpului care se lasă reprezentat, în situaţia de faţă figurat, printr-un punct pe o linie. Or, nu putem să nu ne reprezentăm, dacă nu timpul întreg, măcar nişte părţi *determinate* ale timpului - o zi, o săptămână, o lună, un an, un secol -, părţi pe care avem nevoie să le delimităm prin două extremităţi care sunt nişte clipe-tăieturi, ca să le putem compara, să le măsurăm în multipli de unităţi etc. Linia este figura cerută de această *determinare* a părţilor timpului. însă pe linie punctul este lipsit de densitate, el nu este decât extremitatea unui interval, extremitate determinată prin tăierea unui continuum, în primul rând mişcarea, apoi spaţiul unidimensional, în sfârşit timpul. Faptul că nu avem de-a face aici cu nici o deficienţă în gândirea noastră, cu nici o neautenticitate în trăirea noastră, este dovedit de necesitatea de a raporta clipa la mişcarea fizică, la schimbare, faţă de care şirul clipelor alcătuieşte o serie de întreruperi punctuale; tocmai aceste întreruperi, puse cap la cap, ne constrâng să ne reprezentăm timpul ca un şir nesfârşit de clipe şi de intervale între clipe. Această congruenţă dintre reprezentarea timpului prin puncte şi intervale şi mişcarea fizică îi dă clipei un drept egal cu cel al prezentului viu, cu zonele lui de iminenţă şi de recentă. Suntem constrânşi astfel să lăsăm faţă în faţă un timp nereprezentat, ci doar vizat în mod oblic prin aproximări metaforice, şi un timp

reprezentat prin puncte şi linii. Cel dintâi este trăit ca fiind centrat-decentrat pe prezentul viu, despre care am spus că este în egală măsură trecere şi origine, al doilea este reprezentat ca un şir de „acum". Vom numi fenomenologic primul timp, şi cosmologic pe al doilea. Aceasta, în măsura în care la cel dintâi se ajunge prin reflecţie, iar la al doilea în mod obiectiv. Timp al sufletului, dacă mai îndrăznim să ne exprimăm aşa, opus unui timp al lumii. Faptul că această dedublare este insurmontabilă din punct de vedere speculativ se verifică în felul următor: am omis să spunem că experienţa prezentului ca tranzit, ca trecere, este o experienţă de pasivitate, ce ne lasă în voia forţei lucrurilor, aşa cum simţim acest fapt în plictis, în bătrâneţe. Această forţă a lucrurilor nu putem să nu ne-o reprezentăm ca pe un curs extern al timpului, ritmat de lumină şi de umbre, de zi şi noapte, de anotimpuri şi ani. Este timpul de care trebuie să ţinem socoteală şi pe care trebuie să-1 socotim. Este timpul în care *citim ora.* Este, în sfârşit, timpul lui *memento mori.* în felul acesta, timpul fizic reprezentat de linie cu punctele şi intervalele ei îşi pune pecetea pe timpul prezentului viu în orice experienţă a pasivităţii: reprezentantul său este prezentul ca incidenţă, eveniment pur, ivire, surpriză, muşcătură, buimăceală. Nemulţumit că poartă cicatricea timpului lumii, în momentul lui de incidenţă, prezentul trăit nu se lasă reprezentat decât prin intermediul liniei timpurilor prezente. Este ceea ce facem în fiecare zi atunci când ne reprezentăm orice moment trecut ca pe un ca-şi-prezent, cu retenţiile şi protenţiile sale. Or, tocmai pe linia clipelor punctăm, oarecum, toate aceste ca-şi-prezenturi ale căror orizonturi trecute şi viitoare recompun, suprapunându-se, unitatea fluxului, însă această unitate a fluxului nu poate fi gândită decât prin intermediul timpului liniar, pe care clipa nu este decât un punct. Invers, timpul fizic nu poate fi gândit niciodată singur, în măsura în care reprezentarea pe care ne-o formăm despre el presupune un suflet care deosebeşte clipele şi numără intervalele, o înţelegere care produce sinteza lor, observând nişte coincidenţe, notând nişte urmări regulate, ordonând nişte serii. în aceste multiple feluri, timpul lumii trimite la un timp trăit, care nu se lasă totuşi reprezentat decât obiectivându-se în el.

Să considerăm deci această polaritate dintre prezentul viu, cu pretenţiile şi protenţiile sale, şi clipa născută din întreruperea punctuală a mişcării, ca fiind de nedepăşit *în mod speculativ.* Dacă una dintre per-

spective trimite la cealaltă, ele nu se lasă nici reduse una la cealaltă, nici adunate într-un înglobant; a ne situa într-una din perspective înseamnă a o astupa pe cealaltă. în acest sens, fenomenologia timpului are ca efect dezvăluirea propriei limite, descoperind prin propriile sale analize celălaltul prezentului, care este clipa. Există, astfel, două sensuri ale lui acum: acum-ul prezentului viu, a cărui incidenţă este dialectic legată de iminenţa viitorului apropiat şi de recenta trecutului apropiat, şi acum-ul oarecare, pe care îl generează orice tăietură în continuitatea schimbării. A venit momentul să spunem cum se articulează practica pe acest paradox speculativ şi cum îi aduce, dacă nu o soluţie de acelaşi rang speculativ, cel puţin replica unei *faceri* care produce într-un mod nereprezentativ sinteza dintre prezentul viu şi clipa oarecare. Noţiunea de *iniţiaţi vă*

răspunde acestei exigenţe de sinteză practică dintre prezent şi clipă.

II

Pentru a pregăti această intersectare dintre timpul fără prezent şi timpul cu prezent în domeniul facerii, introduc câteva observaţii prealabile privind constituirea unui *al treilea timp,* pe fondul căruia se vor putea desprinde iniţiativele noastre personale şi colective. Acest al treilea timp îşi are expresia privilegiată în inventarea calendarului, pe care se bazează ceea ce s-a putut numi timpul calendaristic. Calendarul s-a născut, într-adevăr, la îmbinarea timpului astronomic, reperat pe mişcarea astrelor, cu desfăşurarea vieţii de fiecare zi sau festive, reperate pe ritmurile biologice şi sociale. El armonizează muncile cu zilele, sărbătorile cu anotimpurile şi cu anii. El integrează comunitatea şi datinile sale în ordinea cosmică. Dar cum?

Trei sunt trăsăturile comune tuturor calendarelor: *a)* Mai întâi - şi această trăsătură ne priveşte în mod direct - alegerea unui eveniment fondator socotit că deschide o eră nouă, pe scurt un *început,* dacă nu al timpului, cel puţin în timp (naşterea Iul Christos ori a lui Buddha, Hegira, urcarea pe tron a cutărui suveran, chiar facerea lumii); acest punct zero determină momentul *axial* de la care pot fi datate toate evenimentele.

b) Apoi, în raport cu acest eveniment axial, putem parcurge timpul în ambele direcţii, de la trecut către prezent şi de la prezent spre trecut; propria noastră viaţă şi cea a comunităţii noastre fac parte din aceste evenimente pe care viziunea noastră le coboară sau le urcă.

c) în sfârşit, un repertoriu de unităţi de măsură servind la denumirea unor intervale constante între recurenţe ale fenomenelor cosmice. Astronomia este cea care permite determinarea lor (ziua: interval între două răsărituri şi două apusuri de soare; anul: interval definit printr-o mişcare completă a soarelui şi a anotimpurilor; luna: interval între două conjuncţii ale soarelui şi ale lunii).

Cele două perspective ale noastre asupra timpului sunt bine îmbinate într-un al treilea timp. Recunoaştem cu uşurinţă în el cele două componente, fizică şi fenomenologică. Pe latura fizică, presupunerea unui continuum uniform, infinit, liniar, segmentabil după cum dorim şi compus, ca atare, din clipe oarecare, lipsite de semnificaţia prezentului. Ţine, în schimb, de fenomenologie referinţa la timpul axial, care a fost pentru oamenii trecutului cu totul altceva decât o clipă oarecare, adică un astăzi viu, în funcţie de care a existat un mâine şi un ieri. Acest astăzi viu a fost evenimentul nou, considerat că produce o ruptură într-o eră anterioară şi inaugurează un curs diferit de tot ce fusese mai înainte. Pornind de la acest timp axial, veritabil prezent istoric, timpul poate fi parcurs în mod efectiv în cele două sensuri. Cât despre cel de-al treilea timp, născut din sudura dintre clipa oarecare şi prezentul viu, el îşi găseşte expresia cea mai remarcabilă în fenomenul datării. Noţiunea de dată face, într-adevăr, ca o clipă oarecare să coincidă cu un ca-şi-prezent, adică cu un astăzi virtual, în care ne putem transporta în imaginaţie. Data conferă, pe de altă parte, o poziţie în timp tuturor evenimentelor posibile, în funcţie de distanţa lor faţă de momentul axial; acestei poziţii obiective în timpul cosmologic, putem face să-i corespundă, prin dată, o situaţie subiectivă privitoare la evenimente trecute şi, eventual, viitoare. Prin datare, putem să ne situăm, în sfârşit, noi înşine în vastitatea istoriei, fiindu-ne atribuit un loc în succesiunea nesfârşită a oamenilor care au trăit şi a lucrurilor care s-au întâmplat. Totul se bazează astfel pe momentul axial, moment zero al calculului calendaristic El este într-adevăr primul mixt: pe de o parte, toate clipele sunt nişte candidaţi cu drepturi egale la rolul de moment

axial. Pe de alta, nimic nu ne spune despre cutare zi din calendar, luată în sine, dacă e trecut, prezent, viitor; aceeaşi dată poate desemna un eveniment viitor, ca în clauzele unui tratat, sau un eveniment trecut, ca în cronici; ca să avem un prezent, trebuie cel puţin ca cineva să vorbească; prezentul este atunci semnificat de coincidenţa dintre un eveniment şi vorbirea care îl enunţă; ca să ajungem la timpul trăit şi la prezentul său, pornind de la timpul calendarului ca sistem al tuturor datelor posibile, trebuie să trecem prin prezentul instanţei discursive; tocmai de aceea cutare dată, completă şi explicită, nu poate fi numită nici viitoare nici trecută, dacă nu ştim data enunţării care o pronunţă. Aceasta este poziţia mediană a timpului calendaristic; el cosmolo-gizează timpul trăit şi umanizează timpul cosmic; şi aceasta, făcând să coincidă un prezent remarcabil cu o clipă oarecare în momentul axial al calendarului.

Ei bine, avem, odată cu aceste observaţii preliminare, tot ce ne trebuie pentru a introduce noţiunea de iniţiativă. *Initium* înseamnă început: momentul axial al calendarului este primul model al unui început, în măsura în care acest moment axial este determinat de un eveniment atât de important, încât e socotit că dă lucrurilor un curs *nou.*

III

Voi examina pe rând iniţiativa pe plan individual, apoi pe plan colectiv.

Pe plan individual, experienţa începutului este una dintre cele mai pregnante: dacă naşterea noastră nu e un început decât pentru ceilalţi, o dată de stare civilă, ea este totuşi cea în funcţie de care ne datăm toate începuturile, care sunt marcate astfel de o pasivitate şi de o opacitate care ne scapă. A trăi înseamnă a fi deja născut, într-o condiţie pe care nu ne-am ales-o, o situaţie în care ne aflăm, un ţinut al universului în care ne putem simţi aruncaţi, rătăciţi, pierduţi. Aceasta este totuşi baza pe care putem să începem, adică să dăm lucrurilor un curs nou, după chipul evenimentului ce determină momentul axial al timpului calendaristic.

Care sunt condiţiile de inteligibilitate ale iniţiativei în plan individual?

250

Toate cele pe care le voi reţine caracterizează iniţiativa ca pe o categorie *afacerii,* nu a *vederii.* A începe se exprimă cu ajutorul unui verb. în felul acesta, noţiunea de prezent este sustrasă prestigiului prezenţei, în sensul aproape optic al termenului. Poate pentru că privirea înapoi spre trecut face^să precumpănească retrospecţia, deci vederea, viziunea, asupra existentei-noastre-afectate de eficienţa lucrurilor trecute, noi tindem, în mod asemănător, să gândim prezentul în termeni de viziune, de specţiune. Trebuie să inversăm în chip hotărât ordinea de prioritate dintre a vedea şi a face şi să gândim începutul ca act de a începe. Nu ceea ce se întâmplă, ci ceea ce facem să se întâmple. Voi reţine patru caracteristici ţinând de patru problematici diferite, însă care tind spre acelaşi punct.

Situându-mă cât mai aproape de fenomenologia husserliană şi hei-deggeriană, mă voi referi mai întâi, împreună cu Merleau-Ponty, la categoria lui „eu pot", care are avantajul că pune în lumină mediatorul cel mai originar dintre ordinea lumii şi cursul trăirii, şi anume trupul propriu, care aparţine, într-un anumit fel, celor două regimuri, fizic şi psihic, cosmic şi subiectiv. Conjuncţia dintre prezentul viu şi clipa oarecare este operată practic în iniţiativă, care sălăşluieşte în trup. Trupul propriu este, în acest sens, ansamblul coerent al puterilor şi ne-putinţelor mele; pornind de la acest sistem al posibilităţilor trupeşti, lumea se desfăşoară ca ansamblu de ustensilităţi rebele sau docile, de permisiuni şi obstacole. Noţiunea de circumstanţă se articulează aici pe cea de puteri şi ne-putinţe, ca fiind ceea ce înconjoară puterea mea de a acţiona, oferind exercitării puterilor mele contragreutatea obstacolelor sau a căilor practicabile.

A doua abordare a aceleiaşi probleme priveşte ceea ce se numeşte, în filosofia de limbă engleză, *teoria acţiunii.* O întreagă disciplină s-a născut din ceea ce se poate numi semantica acţiunii, adică studiul reţelei conceptuale în care articulăm ordinea facerii omeneşti: proiecte, intenţii, motive, circumstanţe, efecte voite sau nevoite etc. Or, în centrul acestei constelaţii conceptuale, avem ceea ce s-a numit acţiunile de bază, adică acţiunile pe care ştim sau putem să le facem fără să avem de făcut altceva mai înainte. Această bipartiţie a acţiunii între ceea ce ştim că putem face fiind familiarizaţi cu puterile noastre şi ceea ce facem să se întâmple făcând în aşa fel încât... este de cea mai mare însemnătate pentru analiza

251

care urmează; a face să se întâmple nu este ca atare obiect de observaţie; ca agent al acţiunii noastre, noi producem ceva pe care de fapt nu-1 vedem. Acest lucru este esenţial în disputa determinismului şi ne permite să reformulăm antinomia veche a începutului. Atitudinea noastră nu este aceeaşi atunci când observăm cursul lucrurilor şi când intervenim în lume. Nu putem fi în acelaşi timp observatori şi agenţi. Rezultă de aici că nu putem gândi decât sisteme închise, determinisme parţiale, fără să le putem extrapola la universul întreg, dacă nu vrem să ne excludem pe noi înşine ca agenţi capabili să producem evenimente, să facem să se întâmple ceva. Cu alte cuvinte, dacă lumea este totalitatea a ceea ce se întâmplă, facerea nu se lasă inclusă în această totalitate. Din nou cu alte cuvinte, facerea/ace ca realitatea să nu poată fi totalizată.

O a treia abordare este cea a *teoriei sistemelor.* Ea e anticipată deja în ceea ce s-a spus

ceva mai înainte. Au fost construite modele de stări de sisteme şi de transformări de sisteme, comportând scheme în formă de arbore, cu alternative şi ramificaţii ce marchează locul în negativ al intervenţiei.
Astfel, H. von Wright defineşte un sistem printr-un spaţiu de stări, o stare iniţială, un anumit număr de etape de dezvoltare şi un ansamblu de alternative în trecerea de la o etapă la alta. *Intervenţia* - noţiune echivalentă cu cea de iniţiativă din teoria sistemelor dinamice - constă în a reuni putinţa-de-a-face, pe care un agent o înţelege imediat, cu relaţiile interne de condiţionalitate ale unui sistem. Noţiunea cheie este aici cea de închidere a sistemului: această închidere nu e dată în sine, ci întotdeauna în relaţie cu intervenţiile unui agent care poate face ceva. Acţiunea realizează astfel un tip remarcabil de închidere, prin aceea că, tocmai făcând ceva, un agent învaţă să izoleze un sistem închis faţă de ceea ce îl înconjoară şi descoperă posibilităţile de dezvoltare inerente acestui sistem. Agentul învaţă acest lucru punând în mişcare sistemul, cu începere de la o stare iniţială pe care o izolează. Această punere în mişcare constituie intervenţia la intersecţia uneia dintre puterile agentului cu resursele sistemului. O dată cu ideea punerii în mişcare, noţiunile de acţiune şi de cauzalitate se întîlnesc. Von Wright adaugă: în cursa dintre cauzalitate şi acţiune, aceasta din urmă este întotdeauna câştigătoare; faptul că acţiunea poate fi în întregime prinsă în reţeaua cauzalităţii este o contradicţie în termeni. Iar dacă ne îndoim de libera
252
noastră putinţă-de-a-face, este pentru că extrapolăm la totalitatea lumii secvenţele regulate pe care le-am observat. Uităm că relaţiile cauzale se referă la nişte fragmente ale istoriei lumii, care au caracterul de sistem închis. Or, capacitatea de a pune în mişcare sistemele producând stările lor iniţiale este o condiţie a închiderii lor. Acţiunea este implicată în felul acesta în însăşi descoperirea relaţiilor cauzale. Astfel, explicaţia cauzală aleargă după convingerea putinţei-de-a-face, fără să reuşească vreodată s-o ajungă din urmă.
N-aş vrea să părăsesc planul individual fără să adaug o a treia trăsătură propriu-zis *etică,* rezervându-i o reflecţie paralelă asupra implicaţiilor politice pe plan colectiv. Cine spune iniţiativă spune răspundere. Să indicăm, cel puţin în mod succint, cum sunt mijlocite de limbaj iniţiativa şi răspunderea, şi, mai exact, de anumite acte de limbaj, enunţările *(speech acts).* Acesta nu e un ocol artificial, ci o mediere legitimă; pe de o parte, acţiunea omenească este intim legată de reguli, norme, aprecieri şi, în general, de o ordine simbolică ce plasează acţiunea în regiunea sensului. Trebuie deci să privim iniţiativa sub unghiul acţiunii înzestrate cu sens, fapt care trece prin limbaj. Pe de altă parte, limbajul, considerat pe planul enunţării, este un fel de acţiune: noi facem ceva vorbind: este ceea ce numim act ilocuţionar. Toate actele de limbaj, privite din punctul de vedere al forţei lor ilocuţionare, îşi angajează locutorul printr-o clauză tacită de sinceritate în virtutea căreia eu semnific în mod efectiv ceea ce spun. Simpla constatare este o astfel de angajare: eu cred că ceea ce spun e adevărat şi îi ofer celuilalt credinţa mea pentru a o împărtăşi. Dar, dacă toate actele de limbaj îşi angajează locutorul, faptul acesta e şi mai adevărat atunci când este vorba despre o clasă de acte - cele comisive - prin care mă comit. Promisiunea este paradigma acesteia. Promiţând, mă oblig în mod intenţionat să fac ceva. Aici, angajarea are valoarea puternică a unui cuvânt care mă leagă. Ei bine, voi spune că orice iniţiativă este o intenţie de a face, deci o promisiune pe care mi-o fac în tăcere mie însumi şi celuilalt, în măsura în care acesta este, dacă nu beneficiarul, cel puţin martorul ei. Promisiunea, voi spune, este etica iniţiativei. Inima acestei etici este promisiunea de a-mi ţine promisiunile. Fidelitatea faţă de cuvântul dat devine astfel o garanţie că începutul va avea o urmare, că iniţiativa va inaugura în mod efectiv un nou curs al lucrurilor.
253
Acestea sunt cele patru faze străbătute de analiza iniţiativei: în primul rând, *pot* (potenţialitate, putere, putinţă); în al doilea rând,/ac (existenţa mea este fapta mea); în al treilea rând, intervin (îmi înscriu fapta în cursul lumii: prezentul şi clipa coincid); în al patrulea rând, îmi ţin promisiunea (continuu să fac, perseverez, *durez).*

IV

Aş vrea să vorbesc, în încheiere, despre iniţiativa în planul colectiv, social, comunitar, şi să pun pe această cale problema prezentului istoric, cel al contemporanilor, în opoziţie

cu al înaintaşilor şi urmaşilor.
Ce este prezentul istoric? Nu putem vorbi despre el fără să-1 situăm în punctul de intersecţie a ceea ce R. Koselleck numeşte orizont de aşteptare şi spaţiu de experienţă. Alegerea acestor termeni mi se pare foarte judicioasă şi deosebit de lămuritoare, dacă avem în vedere o hermeneutică a timpului istoric. într-adevăr, de ce să vorbim mai degrabă despre un spaţiu de experienţă, decât despre persistenţa trecutului în prezent, în ciuda înrudirii noţiunilor? Pe de o parte, cuvântul german *Erfahrung* are o amplitudine remarcabilă: fie că este vorba despre o experienţă privată sau despre experienţa transmisă de generaţiile anterioare sau de instituţiile actuale, este vorba întotdeauna despre o stranietate învinsă, despre o experienţă devenită *habitus.* Pe de altă parte, termenul de spaţiu evocă posibilităţi de parcurs care urmează mai multe itinerarii, şi mai ales grupări şi stratificări într-o structură de foi suprapuse care face ca trecutul acumulat în felul acesta să se sustragă simplei cronologii.
Cât despre expresia orizont de aşteptare, ea nu putea fi mai bine aleasă. Pe de o parte, termenul de aşteptare este destul de larg pentru a include speranţa şi teama, dorinţa şi voinţa, îngrijorarea, calculul raţional, curiozitatea, pe scurt, toate manifestările particulare sau comune vizând viitorul; ca şi experienţa, aşteptarea cu privire la viitor e înscrisă în prezent; este *viitorul-făcut-prezent,* întors către ceea-ce-nu-este-încă. Dacă, pe de altă parte, vorbim aici mai curând despre orizont decât despre spaţiu, este pentru a marca deopotrivă puterea de desfăşurare şi de depăşire legată de aşteptare. Prin aceasta este subliniată lipsa de simetrie

dintre spaţiul de experienţă şi orizontul de aşteptare. Opoziţia dintre grupare şi desfăşurare lasă să se înţeleagă acest lucru: experienţa tinde spre integrare, aşteptarea tinde spre sfărâmarea perspectivelor. în acest sens, aşteptarea nu se lasă derivată din experienţă: spaţiul de experienţă nu e niciodată suficient pentru a determina un orizont de aşteptare. Invers, nu există surpriză pentru cel al cărui bagaj de experienţă este prea uşor. El nu poate dori altceva. Astfel, în loc să se opună polar,spaţiul de experienţă şi orizontul de aşteptare se condiţionează reciproc. Aşa stând lucrurile, sensul prezentului istoric ia naştere din variaţia neîncetată dintre orizontul de aşteptare şi spaţiul de experienţă.
în ce priveşte, mai întâi, desfăşurarea orizontului de aşteptare, noua percepere a prezentului istoric ca fiind tras înainte de către aşteptări o datorăm filosofiei Luminilor. Trei teme au marcat această nouă percepţie: mai întâi credinţa că epoca prezentă deschide spre viitor o perspectivă de o *noutate* fără precedent: este naşterea modernităţii, numită în germană *Neuzeit,* termen din a doua jumătate a secolului al XVIII-lea, precedat cu un secol de *neue Zeit:* timp nou. Apoi, credinţa că schimbarea spre mai bine se *accelerează:* această temă a accelerării a hrănit cu speranţă generaţii întregi şi le-a sporit nerăbdarea faţă de întârzieri, supravieţuiri, reacţiuni: termenele se scurtează iar politica are drept scop să le scurteze. în sfârşit, credinţa că oamenii sunt din ce în ce mai capabili să-şi *facă* istoria. în aceste trei feluri, prezentul istoric este determinat de un raport calitativ şi cantitativ diferit faţă de viitor.
Desigur, aceste trei „locuri comune" ale ideologiei progresului au suferit, într-o oarecare măsură, sub loviturile istoriei efective; noi suntem mai puţin siguri decât părinţii ideii de progres de noutatatea binefăcătoare şi eliberatoare a viitorului apropiat; din momentul în care Adorno şi Horkheimer au reinterpretat raţionalitatea modernă, ne putem întreba dacă avântul raţiunii nu s-a făcut mai degrabă în direcţia raţiunii instrumentale decât a celei *comunicationale.* Cât despre aprecierea mersului spre progres, nu mai credem câtuşi de puţin în el, chiar dacă putem vorbi pe drept cuvânt despre numeroase mutaţii istorice. însă prea multe dezastre recente ne fac să ne îndoim de faptul că termenele ce ne despart de nişte *vremuri mai bune* se scurtează. însuşi Koselleck subliniază faptul că epoca modernă este caracterizată nu numai de o restrângere a spaţiului de experienţă, care face ca trecutul să pară tot mai îndepărtat pe măsură

ce devine mai trecut, ci de o distanţare sporită între spaţiul de experienţă şi orizontul de aşteptare. Nu vedem, oare, retrăgându-se într-un viitor tot mai îndepărtat şi nesigur realizarea visului nostru despre o omenire reconciliată? Misiunea care, pentru înaintaşii noştri, prescria mersul desenându-i drumul, se preschimbă în utopie sau, mai exact, în ucronie, orizontul de aşteptare dîndu-se înapoi mai repede decât înaintăm noi. Or, când aşteptarea nu se mai poate fixa asupra unui viitor *determinat,* jalonat de etape

discernabile, prezentul însuşi e sfâşiat între două căderi, cea a unui trecut depăşit şi cea a unui ultim ce nu suscită nici un penultim determinabil. Prezentul astfel scindat în sine se reflectă în „criză", fapt care este, poate, una dintre semnificaţiile majore ale prezentului nostru.
Dintre cei trei *topoi* ai modernităţii, cel care ni se pare mai vulnerabil este fără îndoială al treilea, care este, în multe privinţe, şi cel mai primejdios. Mai întâi, teoria istoriei şi teoria acţiunii nu coincid niciodată, din cauza efectelor perverse rezultate din proiectele cele mai bine concepute şi cele mai demne de a ne înrola. Ceea ce se întâmplă este întotdeauna altceva decât ceea ce aşteptasem. Iar aşteptările se schimbă, ele însele, într-un fel cât se poate de neprevăzut. Astfel, nu e sigur că libertatea, în sensul stabilirii unei societăţi civile şi a unui stat de drept, este speranţa unică şi chiar aşteptarea majoră a unei mari părţi a omenirii. Dar mai ales vulnerabilitatea temei stăpânirii istoriei se dezvăluie chiar pe planul în care este revendicată, acela al omenirii considerate ca unic agent al propriei istorii. Conferind omenirii puterea de a se *producere* sine, autorii acestei revendicări uită o constrângere ce afectează soarta marilor corpuri istorice cel puţin tot atât de mult cât pe aceea a indivizilor: în afară de rezultatele nedorite pe care acţiunea le generează, aceasta nu se produce ea însăşi decât în împrejurări pe care nu le-a produs. Tema stăpânirii istoriei se bazează astfel pe nesocotirea fundamentală a celuilalt versant al gândirii istoriei, şi anume a faptului că suntem *afectaţi* de istorie şi că ne facem să suferim noi înşine prin istoria pe care o facem. Tocmai această legătură dintre acţiunea istorică şi un trecut moştenit şi nu făcut e cea care păstrează raportul dialectic dintre orizontul de aşteptare şi spaţiul de experienţă.
Această îndoială, privind „locurile comune"şi acei *topoiîn* care sunt investite pentru o lungă perioadă noţiunile de orizont de aşteptare şi de spaţiu de experienţă, nu trebuie totuşi să se transforme într-o îndoială

.
cu privire la însăşi validitatea acestor categorii; eu le consider ca autentici transcendentali ai gândirii istoriei; locurile comune se pot schimba, categoriile de orizont de aşteptare şi de spaţiu de experienţă sunt de un rang superior acestor *topoi;* însăşi variabilitatea investiţiilor pe care le autorizează aceste categorii dovedeşte statutul lor meta-istoric. Aceştia sunt nişte indicatori siguri cu privire la variaţiile ce afectează tempo-ralizarea istoriei. Astfel, deosebirea dintre orizontul de aşteptare şi spaţiul de experienţă nu este remarcată decât atunci când se schimbă. Aşadar, dacă gândirea Luminilor are un loc privilegiat în expunerea acestor categorii, este pentru că variaţia dintre orizontul de aşteptare şi spaţiul de experienţă a făcut obiectul unei conştientizări atât de vii, încât a putut servi de revelator în ce priveşte categoriile sub care poate fi gândită această variaţie.
Aceste remarci au o implicaţie politică certă: dacă admitem că nu există istorie care să nu fie constituită de experienţele şi aşteptările unor oameni care acţionează şi suferă, presupunem tocmai prin acest fapt că tensiunea dintre orizontul de aşteptare şi spaţiul de experienţă *trebuie* să fie păstrată pentru ca să mai existe istorie. Cum?
Pe de o parte, trebuie să rezistăm seducţiei unor aşteptări *pur utopice:* ele nu pot decât să descurajeze acţiunea; căci, fără o ancorare în experienţa aflată în curs de desfăşurare, ele sunt incapabile să formuleze un drum practicabil, îndreptat spre idealurile pe care le situează „în altă parte". Aşteptările trebuie să fie *determinate,* deci finite şi relativ modeste, dacă trebuie să poată provoca o angajare *responsabilă.* Da, orizontul de aşteptare trebuie împiedicat să fugă; el trebuie apropiat de prezent prin eşalonarea unor proiecte intermediare la îndemâna acţiunii. Acest prim imperativ ne conduce, de fapt, din nou de la Hegel la Kant, potrivit stilului kantian posthegelian pe care îl preconizez. Ca şi Kant, eu susţin că orice aşteptare trebuie să fie o speranţă pentru întreaga omenire; că omenirea nu e o specie decât în măsura în care este o istorie; şi, în mod reciproc, că, pentru ca să existe istorie, subiectul ei trebuie să fie întreaga omenire, ca singular colectiv. Evident, nu e sigur că putem identifica astăzi pur şi simplu această sarcină comună cu edificarea unei „societăţi civile care administrează dreptul în mod universal"; au apărut drepturi sociale a căror enumerare nu încetează să sporească. Şi mai ales drepturile la diferenţă vin să contrabalanseze necontenit

ameninţările
257
de oprimare legate de însăşi ideea de istorie universală, dacă realizarea acesteia e confundată cu hegemonia unei societăţi particulare sau a unui mic număr de societăţi dominante. în schimb, istoria modernă a torturii, a tiraniei, a asupririi sub toate formele ei, ne-a învăţat că nici drepturile sociale, nici drepturile la diferenţă nou recunoscute n-ar merita numele de drepturi fără realizarea în acelaşi timp a unui stat de drept în care indivizii şi colectivităţile nestatale să rămână ultimii subiecţi de drept. In acest sens, sarcina definită mai sus, cea pe care, după părerea lui Kant, nesociabila sociabilitate îl constrânge pe om s-o rezolve, nu este astăzi depăşită. Căci ea nu e nici măcar atinsă, atunci când nu e chiar pierdută din vedere, deviată sau batjocorită în mod cinic.
Trebuie să ne împotrivim, pe de altă parte, restrângerii spaţiului de experienţă. Pentru aceasta, trebuie să luptăm contra tendinţei de a nu privi trecutul decât ca încheiat, de neschimbat, revolut. Trebuie să redeschidem trecutul, să redeşteptăm în el potenţialităţi nerealizate, împiedicate, chiar masacrate. Pe scurt, spre deosebire de adagiul care vrea ca viitorul să fie în toate privinţele deschis şi nesigur, iar trecutul închis în mod univoc şi necesar, trebuie să facem ca aşteptările noastre să fie mai determinate iar experienţele noastre mai nedeterminate. Or, acestea sunt două feţe ale aceleiaşi sarcini; căci numai nişte aşteptări determinate pot avea asupra trecutului efectul retroactiv de a-1 descoperi ca *tradiţie vie.*
îngăduiţi-mi să introduc, în încheiere, între orizontul de aşteptare şi spaţiul de experienţă, cel de-al treilea termen, care este, în planul colectiv, social şi politic, echivalentul *iniţiativei:* acestui termen Nietzsche i-a dat un nume în a doua *Consideraţie inoportună:* „Despre utilitatea sau despre neajunsurile istoriei pentru viaţă"; numele acesta este: *forţa prezentului.*
Ceea ce Nietzsche a îndrăznit să conceapă este *întreruperea* pe care prezentul viu o operează dacă nu faţă de influenţa oricărui trecut, cel puţin faţă de fascinaţia pe care acesta o exercită asupra noastră prin istoriografia însăşi, în măsura în care ea desăvîrşeşte şi cauţionează abstracţia trecutului pentru trecut.
De ce este *inoportună* o asemenea reflecţie? întâi de toate, pentru că privilegiază *viaţa* în defavoarea cunoaşterii livreşti; apoi, pentru că zdruncină tutela unei culturi pur istorice. Trebuie să ştii să fii anistoric,
258
adică să uiţi, atunci când trecutul istoric devine o povară de nesuportat. El este uneori o *vătămare* pe care istoria scrisă o aduce istoriei vii. Această judecată severă îşi are, poate, deplina îndreptăţire într-un timp de abuz, de exces de cultură pur istorică, atunci când istoria „monumentală" şi istoria „anticară" împiedică istoria „critică" să-şi exercite necesarele ravagii. Dacă istoria monumentală este o şcoală a măreţiei, iar istoria anticară este o şcoală a veneraţiei, noi avem nevoie de o istorie critică, ce se vrea nedreaptă, nemiloasă, crudă. Să nu protestăm prea repede în faţa paradoxurilor lui Nietzsche. Omul invectivei trebuie înţeles: „Numai forţa superioară, spune el, are dreptul să judece; slăbiciunea nu poate decât să îndure." Şi încă: „Doar în virtutea forţei supreme a prezentului aveţi dreptul să interpretaţi trecutul." în felul acesta, numai măreţia de astăzi o recunoaşte pe cea de odinioară: de la egal la egal! în ultimă instanţă, forţa de a refigura timpul purcede din forţa prezentului. Căci, dincolo de brutalitatea acestor cuvinte, trebuie să auzim o voce mai scăzută, care celebrează în forţa prezentului elanul speranţei - acel *hoffendes Streben.*
Aşa se înfăţişează forţa prezentului - echivalent al iniţiativei la scara istoriei: ea este cea care dă planurilor noastre etice şi politice privitoare la viitor forţa de a reactiva potenţialităţile nerealizate ale trecutului transmis.

III
IDEOLOGIE, UTOPIE ŞI POLITICĂ

Hegel şi Husserl despre intersubiectivitate

Nu-mi propun să compar din afară, pornind de la un punct de vedere suveran, două încercări care poartă, şi una şi cealaltă, numele de fenomenologie. Acest punct de vedere superior nu există. Şi mai puţin ambiţionez să privesc cele două fenomenologii, a lui Hegel şi a lui Husserl, în toată amploarea lor. M-am concentrat asupra unei părţi a acţiunii lor, în care întâlnirea poate fi semnificativă: capitolul „Geist" din *Fenomenologia spiritului* şi cea de-a *cincea Meditaţie carteziană* a lui Husserl. Am ales această delimitare ca să pun o întrebare precisă: reuşeşte, oare, fenomenologia husserliană să evite conceptul de spirit şi, mai exact, acea modalitate a *Geist-ulm* care, în *Enciclopedie,* se va numi „spirit obiectiv"? Reuşeşte ea acest lucru, substituindu-i un concept de intersubiectivitate, adică o modalitate de conştiinţă ce nu recurge la vreo entitate superioară conştiinţei, la un spirit comun, colectiv, istoric? întrebarea se referă deci mai degrabă la Husserl decât la Hegel. Dar este o întrebare care n-ar fi pusă dacă n-ar fi existat Hegel. Ea presupune că Hegel a lăsat, în lipsa unui model, o sarcină: aceea de a rezolva aceleaşi dificultăţi pe care şi el le-a înfruntat, însă fără resursele proprii acelei filosofii, adică fără o dialectică a spiritului.

S-ar putea obiecta că întâlnirea dintre Hegel şi Husserl n-a avut loc, că ea s-a făcut doar într-un cuvânt, cuvântul însuşi de fenomenologie. Este o ipoteză ce poate fi pe deplin susţinută: cuvintele din domeniul

:

263

filosofiei au într-adevăr o polisemie atât de mare, încât este întru totul îndreptăţită presupunerea că doi termeni întrebuinţaţi de doi filosofi diferiţi sunt nişte simple omonime. Dacă aşa ar sta lucrurile, încercarea noastră ar fi cu totul zadarnică. Vreau să arăt că nu e nici vorbă de aşa ceva. Problema este reală în chiar măsura în care capitolul VI consacrat *Geist-ului* priveşte spiritul *în mediul conştiinţei.* Pentru a determina sensul acestei calificări, să ne întrebăm ce caracterizează fenomenologia spiritului *ca* fenomenologie.

I. SPIRITUL HEGELIAN ÎN MEDIUL CONŞTIINŢEI

Introducerea la ansamblul lucrării spune tocmai că fenomenologia spiritului este deja ştiinţa, însă ştiinţa experienţei conştiinţei. Conştiinţa este desemnată astfel ca mediu al experienţei. Desigur, o dată parcursă secţiunea intitulată „acţiune", itinerariul nu mai este cel al unei conştiinţe individuale, ci parcursul unei experienţe istorice. în acest sens, filosofia din capitolul „Geist" nu mai este nici o filosofie „a" conştiinţei, nici „a" conştiinţei de sine, cum mai era în capitolul IV, nici chiar „a" raţiunii, ca în capitolul V, ci „a" spiritului. Referinţa la *spirit* este menită astfel să semnifice că filosofia lui Hegel în ansamblul ei nu este o fenomenologie „a" conştiinţei. Totuşi, depăşirea conştiinţei de către spirit nu e de natură să înlăture orice întâlnire posibilă cu fenomenologia lui Husserl, căci, chiar în ultimele trei secţiuni ale *Fenomenologiei spiritului* (teoria culturii, teoria religiei, teoria cunoaşterii absolute), deosebirea dintre fenomenologie şi sistem se păstrează, în faptul că acea *Darstel-lung,* despre care vorbeşte celebra Prefaţă, acea expunere a adevărului prin el însuşi, de-a lungul întregii lucrări, rămâne reluarea drumului parcurs de conştiinţa însăşi. Locul acestei aventuri este „experienţa" *(Erfahrung),* adică ansamblul modalităţilor prin care conştiinţa descoperă adevărul. Prin urmare, fenomenologia este tocmai această recapitulare a tuturor treptelor experienţei umane: omul este aici, rînd pe rînd, lucru printre lucruri, vieţuitor printre cei vii, fiinţă raţională ce înţelege lumea şi acţionează asupra ei, viaţă socială şi existenţă religioasă. Acesta

este sensul în care fenomenologia, fără să fie o fenomenologie *a* conştiinţei, este o fenomenologie *în* mediul conştiinţei.

Problema pe care încercăm s-o circumscriem aici nu e deci lipsită de însemnătate: opoziţia dintre cele două fenomenologii trebuie să fie mai subtilă decât ar lăsa să se presupună o opoziţie masivă între cele două opere. Căci, pe de o parte, aşa cum sper să arăt în partea a doua, dacă a cincea *Meditaţie carteziană* este o fenomenologie a conştiinţei, ea este o fenomenologie ce se ridică la problematica spiritului obiectiv, care produce deci o filosofie a spiritului, sau echivalentul ei, prin intermediul inter-

subiectivităţii. Pe de altă parte, capitolul VI *dinFenomenologia spiritului* ne oferă desigur o fenomenologie *a* spiritului, dar care rămâne o fenomenologie *în* mediul conştiinţei. Raportul este astfel un raport de încrucişare între o fenomenologie a conştiinţei, care se înalţă la rangul de fenomenologie a spiritului - Husserl -, şi o fenomenologie a spiritului care rămâne o fenomenologie în conştiinţă - Hegel.
Faptul că al Vl-lea capitol, intitulat „Geist", spirit, se ridică deasupra unei fenomenologii a conştiinţei este foarte limpede. Este însă mai puţin limpede faptul că el rămâne o fenomenologie în conştiinţă. Să înaintăm, deci, de la ceea ce se vede mai clar către ceea ce este mai ascuns.
O dată cu termenul *Geist* se spune ceva ce nu era exprimat nici prin „conştiinţă", nici prin „conştiinţa de sine", nici chiar prin „raţiune". în paginile Introducerii la capitolul VI, se spune, evident împotriva lui Kant şi a concepţiei sale pur formale din *Raţiunea practică,* că spiritul este efectivitatea etică concretă: „Raţiunea este spirit atunci când certitudinea ei de a fi întreaga realitate e ridicată la adevăr şi când se ştie conştientă de sine ca de o lume a ei şi de lume ca de sine însăşi." Nu mai suntem deci în planul moralităţii universale, ci al actualizării ei concrete în acţiuni, opere şi instituţii. Prin expresia „conştientă de sine ca de o lume a ei", este dovedit faptul că individul îşi găseşte semnificaţia în măsura în care o află realizată în nişte instituţii care au în acelaşi timp substanţă şi reflexivitate. Conştiinţa nu devine universală decât pătrunzând într-o lume a culturii, a moravurilor, a instituţiilor, a istoriei. Spiritul este efectivitatea etică. în raport cu această efectivitate, cu această efectuare, toate stadiile anterioare nu sunt decît nişte abstracţii, inclusiv conştiinţa de sine şi raţiunea. în cazul raţiunii, această declaraţie este deosebit de surprinzătoare, deoarece am putea avea convingerea, citind capitolul
*
264
265
precedent, că raţiunea constituia deja o primă totalizare, parţială, e-ade-vărat, dar efectivă. Dar, după Hegel, noi rămâneam încă printre nişte figuri ale conştiinţei ce nu coincideau cu cele ale lumii, adică cu auto-dezvoltarea unei culturi şi a unei istorii comune. Etica personală nu era încă viaţă culturală. Hegel exprimă acest lucru spunând: „Spiritul este acel tip de conştiinţă care nu numai că *are* raţiune, ci *este* raţiune."
Poate că începem să observăm ce anume nu va trece într-o fenomenologie de tip husserlian, fie şi extinsă, cu ajutorul intersubiectivităţii, la constituirea comunităţilor istorice, şi care se înscrie deci în cuvântul însuşi de *Geist.* Hegel subliniază în două rânduri că spiritul este intrarea în „patria adevărului", într-un mod care desfiinţează intenţionalitatea. Nu mai avem de-a face cu o conştiinţă orientată spre altcineva; orice alteritate este depăşită; nici o transcendenţă nu mai este vizată. O dată cu spiritul se încheie dominaţia conştiinţei separate de altul său.
Acest punct este atât de important încât *Enciclopedia* nu va mai numi fenomenologie întregul parcurs, ci numai unul din segmentele lui. Filosofia spiritului obiectiv va fi în afara fenomenologiei. Ba mai mult, nu va fi numit fenomenologie decât acel segment al filosofiei spiritului cuprins, pe de o parte, între determinările antropologice şi, pe de altă parte, psihologia raţională, deci acel segment în care conştiinţa vizează un altul care nu este ea, pe care îl are în faţa ei, în afara ei.
Această contragere a spaţiului fenomenologic, care este caracteristica *Enciclopediei,* se anunţă deja în *Fenomenologia spiritului,* şi anume chiar în acest capitol VI pe care-1 amintim şi al cărui titlu, „Geist", este în raport cu întreaga lucrare, care se numeşte tocmai *Fenomenologia spiritului.* Nu schematizăm excesiv prezentarea diferenţei dintre o filosofie a spiritului şi o filosofie a conştiinţei, dacă spunem că spiritul nu mai este orientat spre un altul care-i lipseşte, ci că este, în întregime, integral sieşi, imanent determinărilor sale şi făcând ca aceste determinări să fie imanente unele celorlalte. El este ceea ce depăşeşte şi reţine momentele sale anterioare. Constituindu-se în figuri, el poate sălăşlui în fiecare, dar poate şi să curgă printre ele, depăşind mereu simplul dat al fiecăreia. El procedează prin sciziune - prin judecată-sciziune *(Urteil)* -, dar pentru a se urma pe sine, a se reuni cu sine, a se înlănţui cu sine. El înaintează de la mai abstract spre mai concret, de la ceva mai sărac în structuri la ceva mai bogat în determinări. Astfel, el împacă faptul şi
266
sensul şi pune capăt separării dintre raţionalitate şi existenţă. Este ceea ce eu numesc

abolirea intenţionalităţii. Nici un sens nu mai este vizat altundeva, ca în conştiinţa nefericită (dar, într-un sens larg, orice conştiinţă este o conştiinţă nefericită).
Aşa se înfăţişează, mi se pare, spiritul hegelian. Şi ne vom întreba imediat dacă ceva din fenomenologia husserliană poate să-1 egaleze ori să-1 înlocuiască. Dar poate că ar trebui să schimbăm întrebarea în felul următor: trebuie, oare, egalat spiritul hegelian, trebuie, oare, să-1 înlocuim? Este întrebarea de încredere pe care trebuie s-o păstrăm pentru încheiere. înainte de aceasta, aş vrea însă să cercetăm contraponderea descrierii făcute mai sus spiritului.
Spuneam că fenomenologia lui Hegel nu e o fenomenologie *a* conştiinţei, ci o fenomenologie a spiritului *în* mediul conştiinţei. în ce sens? Capitolul VI rămâne un segment al *Fenomenologiei spiritului* tocmai pentru că spiritul nu este încă egal aici cu sine şi, prin urmare, păstrează un moment de intenţionalitate, fie că e vorba despre durere, despre despărţire, despre luptă, sau despre distanţa de la sine la sine. Prin aceasta, problematica hegeliană, care părea, ceva mai înainte, a se înscrie cu totul în afara câmpului husserlian, se reînscrie totuşi în el, într-un anumit fel. Confruntarea cu Husserl nu este, de aceea, lipsită de importanţă. Acest caracter fenomenologic al spiritului din capitolul VI al *Fenomenologiei spiritului* este marcat prin două trăsături: în raportul *extern* dintre capitolul VI şi capitolele următoare despre religie şi cunoaşterea absolută, şi în raportul *intern,* dintre fazele dezvoltării înseşi a spiritului.
Privitor la primul punct, spiritul este în acelaşi timp conştiinţă şi conştiinţă de sine doar în sfera religiei şi a cunoaşterii absolute. Nu vom intra aici în cele două ultime peripeţii ale fenomenologiei; trebuie să le păstrăm însă în fundalul meditaţiei noastre pentru a înţelege că depăşirea conştiinţei în spirit rămâne încă marcată de lipsă, de distanţă - şi aceasta împotriva interpretărilor lui Hegel care ar vrea să încheie *Fenomenologia* la sfârşitul capitolului VI.
In ce priveşte punctul al doilea, teoria Ge/.st-ului rămâne o descriere fenomenologică pentru că spiritul nu este egal cu sine decât în acest moment terminal, în această fază de apogeu, pe care Hegel o numeşte „spiritul sigur de sine". „Spiritul sigur de sine" este constituit astfel în

instanţă hermeneutică, adică în criteriu de sens, în măsură a adevărului, faţă de toate modalităţile care-1 preced. Prin aceasta, dezvoltările anterioare apar ca insuficiente şi ca fiind încă doar conştiinţă şi nu încă spirit, într-adevăr, dincoace de această culme, este descrisă chiar o situaţie fenomenologică în care conştiinţa este în căutarea sensului său şi chiar separată la început de sensul său, în situaţia de înstrăinare. Desigur, toată această fenomenologie se dezvoltă sub semnul termenului ei ultim; dar acest termen ultim este anticipat în frământări care sunt ale unei conştiinţe. Ce citim, în această privinţă, în capitolul VI? Mai întâi, dispariţia frumoasei totalităţi etice, o dată cu moartea Cetăţii greceşti. O dată cu tragedia, conştiinţa nefericită reapare, deşi la un alt nivel. Se cunoaşte vorba lui Hegel din perioada şederii sale la Frankfurt: „Destinul este conştiinţa de sine însuşi, dar ca de un duşman." Tot despre conştiinţă este vorba o dată cu naşterea persoanei abstracte în epoca Imperiului roman şi a creştinismului. Iar această conştiinţă este o conştiinţă sfâşiată, în măsura în care are în faţa ei destinul unui stăpân. Persoana juridică şi sufletul creştin nu pot fi într-adevăr gândite în afara confruntării cu un stăpân al lumii. Tocmai de aceea centrul capitolului VI este momentul în care adevărul acelei *Sittlichkeit* se reîntoarce spre sine şi produce spiritul devenit străin faţă de sine, momentul în care lumea culturii şi înstrăinarea coincid. Intrarea în cultură este un act de abandonare a persoanei abstracte insulare. Ate cultiva nu înseamnă a te dezvolta prin creştere organică, ci a emigra în afara ta, a te opune ţie însuţi, a nu te regăsi decât prin sfâşiere şi separaţie. Ar trebui să putem evoca aici paginile splendide ale înfruntării conştiinţei cu mărimile puterii, ale bogăţiei şi ale discursului, fie acesta un discurs al aroganţei, al linguşirii sau al josniciei. Ar trebui să-1 urmăm pe Hegel în labirinturile conştiinţei dedublate, sfâşiate între credinţă şi iluminism, pentru a ne încredinţa de acea distanţă pe care conştiinţa trebuie s-o străbată pentru a se regăsi în certitudinea de sine. încă o dată, tocmai această distanţă califică drept fenomenologică dialectica spiritului. Iar această distanţă ne este amintită până în penultima etapă. E uimitor şi, în anumite privinţe, înspăimântător, să descoperim că, pentru a atinge însuşi pragul experienţei cardinale care domneşte retrospectiv peste orice dezvoltare, trebuie să trecem prin eşecul libertăţii abstracte din experienţa istorică a Teroarei. Această libertate, care nu cunoaşte nimic altceva în afară de sine, seamănă mult cu spiritul

sigur de sine, dar ea rămâne o voinţă abstractă ce refuză trecerea prin instituţie; ea se descoperă atunci ca fiind aducătoare de moarte în absoluta ei detaşare, pentru că este lipsită de mediere, de regulă, pură nega-tivitate. Ecuaţia libertăţii şi a morţii, atunci când libertatea nu se investeşte în pozitivitate, este astfel penultimul cuvânt înainte de certitudinea de sine. Ne putem îndoi, desigur, că Hegel este echitabil atunci când face o legătură directă între imperativul categoric al filosofiei germane şi Teroarea din Revoluţia franceză; dar, prin acest scurt-circuit, el semnifică însuşi statutul unei libertăţi nemijlocite şi nefericirea conştiinţei, comună unei libertăţi ucigaşe ce se vrea fără instituţie şi unui imperativ ce se vrea fără conţinut, fără proiect instituţional. Cum scrie Findlay în al său *HegeP:* „Hegel a văzut în imparţialitatea pozitivă a imperativului categoric simpla transpunere a imparţialităţii negative şi ucigaşe a ghilotinei."
Dacă, aşadar, conştiinţa e depăşită de către spirit, spiritul nu devine sigur de sine decât trecând prin chinurile şi strâmtorările conştiinţei. Această poartă strâmtă este însăşi fenomenologia. Se produce, astfel, o intersectare cu fenomenologia husserliană. Fără îndoială, nu trebuie să aşteptăm vreo armonizare de la această posibilă întâlnire. Ea oferă, cel puţin, un loc de înfruntare. Căci conştiinţa pe care o desfăşoară istoria spiritului nu este la nici un nivel o conştiinţă transcendentală, *xnapriori* situat deasupra istoriei. Pentru că fenomenologia este fenomenologie a istoriei, însăşi conştiinţa care parcurge acest drum este pusă de spirit în perspectivă istorică. Tocmai ceea ce, prin Kant, se erijase în tribunal, se naşte în durerea dezrădăcinării.

II. INTERSUBIECTIVITATEA ÎN INTERPRETAREA LUI HUSSERL ÎN OPOZIŢIE CU SPIRITUL HEGELIAN

Să luăm *acum Fenomenologia spiritului* drept măsură a unei sarcini filosofice care se cere îndeplinită; poate, oare, teoria intersubiectivităţii a lui Husserl să ţină locul unei teorii hegeliene a spiritului?

[1] Findlay, *Hegel, a Reexamination,* Londra, Allen and Unwin, 1957.

Ca să încep să răspund la această întrebare, aş vrea să elaborez trei argumente legate într-o ordine progresivă.
1. Primul argument constă în a ne face o imagine exactă despre ceea ce Husserl numeşte *constituire,* şi care ar putea ţine locul progresiunii dialectice hegeliene. Faimoasa constituţie „în" şi „pornind de la"ego-ul meu, redus el însuşi la propria mea sferă de apartenenţă, nu are, după părerea mea, nimic dintr-o proiecţie oarecum paranoică; ea constă dintr-o acţiune de *explicitare.* Prin explicitare, traduc termenul german *Auslegung,* care, trebuie subliniat, se traduce şi prin *exegeză.* Cred că numai constituirea husserliană, înţeleasă ca explicitare, poate fi comparată cu spiritul hegelian, surprins el însuşi în mediul conştiinţei. Aici se află zona de intersecţie.
Sub forma lui negativă, primul meu argument urmăreşte doar să înlăture câteva neînţelegeri pe care textul celei de a cincea *Meditaţii carteziene* nu numai că le provoacă, ci le provoacă şi întreţine. într-adevăr, termenul „constituire" lasă să se creadă în nu ştiu ce putere suverană, în nu ştiu ce stăpânire a sensului, pe care Cavailles le-a denunţat în *Teoria ştiinţei,* ca şi cum vreun subiect ar ţine şi ar produce sub transparenţa privirii sale întreg universul sensului. Nu neg câtuşi de puţin că interpretarea idealistă a fenomenologiei de către Husserl însuşi oferă o garanţie serioasă unui asemenea idealism subiectiv, care este panta malefică a fenomenologiei. In ce mă priveşte, n-am contenit să mă îndepărtez de acest idealism subiectiv, sub influenţa lui Heidegger, a lui Gabriel Marcel, a lui Gada-mer. Or, mi se pare că Husserl însuşi oferă două elemente de sprijin pentru a ieşi din cercul fermecat al idealismului subiectiv.
Mai întîi, el recurge mereu la ceea ce numeşte, în toate exerciţiile concrete de constituire, firul conducător transcendental al obiectului. Este un punct asupra căruia D-na Souche' insistă în mod deosebit în lucrarea sa despre Husserl. Activitatea de constituire se desfăşoară, pornind tot de la polul de identitate presupus ca fiind dat, în spatele acestui pol. Prin urmare, activitatea de constituire nu pleacă de *atabula rasa,* nu este în nici un sens o creaţie. Doar pornind de la obiectul deja constituit, pot fi desfăşurate, retroactiv, retrospectiv, straturile de sens,

[1] D. Souche-Dagues, *Le Developpement de l 'intentionnalite dans la phenome-nologie husserlienne,* Haga, Nijhoff, 1972.

270
nivelele de sinteză, pot fi scoase la iveală sintezele pasive în spatele sintezelor active etc. Ne angajăm atunci într-o interogaţie de-a-ndărătelea *(questionnement ă rebours),* pentru a relua traducerea lui *Ruckfrage,* făcută de Derrida, care e o muncă fără sfârşit, chiar dacă operează într-un mediu al vederii, căci acest mediu al vederii nu opreşte niciodată analiza. Al doilea indiciu în favoarea unei interpretări neidealiste a constituirii: constituirea celuilalt nu scapă acestei reguli a jocului. Ea e pusă într-adevăr în mişcare de argumentul solipsismului, care joacă la Husserl un rol comparabil cu cel al argumentului geniului rău la Descartes. înţeles în felul acesta, argumentul solipsismului constituie o supoziţie hiperbolică ce face să se vadă la ce sărăcie de sens ar fi redusă o experienţă care n-ar fi decât a mea, o experienţă care ar fi fost ea însăşi redusă la sfera a ceea ce îmi este propriu şi căreia i-ar lipsi nu numai comunitatea oamenilor, ci şi comunitatea naturii. în acest sens, argumentul este deja antikantian. în timp ce pentru Kant obiectivitatea obiectului nu cere drept sprijin decât unitatea apercepţiei, deci acel „eu gândesc" ce poate însoţi toate reprezentările mele, Husserl, prin această a doua reducţie -prin această reducţie în reducţie -, reduce acest „eu gândesc" la un asemenea solipsism, încât va fi nevoie de o întreagă reţea inter-subiectivă pentru a susţine lumea şi nu, ca până acum, de un simplu şi unic „eu gândesc". Funcţia acestui recurs la solipsism, legat el însuşi de reducţia în reducţie, este deci aceea de a face vizibilă inadecvarea lui la sarcina întemeierii. O conştiinţă solitară greşeşte într-adevăr în privinţa a ceea ce am înţeles dintotdeauna ca fiind o natură comună tuturor, dar şi în raport cu ceea ce am înţeles dintotdeauna ca fiind comunitatea oamenilor, şi anume faptul că alţi subiecţi se află aici, în faţa mea, capabili să intre într-o relaţie reciprocă de la subiect la subiect şi nu numai în relaţia disimetrică de la subiect la obiect - de la subiectul care aş fi eu ca singur existent faţă de obiectele care ar fi restul lucrurilor. Solipsismul a făcut, aşadar, să devină enigmatic ceea ce se dă drept de la sine înţeles, şi anume faptul că există nişte alţii, o natură comună şi o comunitate a oamenilor. El transformă în sarcină ceea ce este mai întâi un fapt.
Astfel, regula conform căreia nici o analiză constitutivă nu e posibilă fără firul conducător al obiectului nu e valabilă doar pentru *Dingkon-stitution,* ci şi pentru constituirea lui altul.
Activitatea creatoare de sens nici n-ar începe dacă rezultatul constituirii n-ar regla din punct de vedere teleologic mişcarea constituirii.
271
Această procedură nu este radical străină de cea a lui Hegel. Hyppolite vorbea în legătură cu ea despre o teleologie a sensului, pentru a exprima felul în care, la Hegel, rezultatul pentru conştiinţa comună reglează retrospectiv etapele dorinţei, ale luptei conştiinţelor etc. La fel, în cazul intersubiectivităţii la Husserl, este vorba de a lua drept fir conducător acea direcţie spre un alt eu pe care o înţelegem deja în cazul atitudinii naturale şi al limbajului obişnuit. Am înţeles deja că ceilalţi sunt prezenţi şi absenţi într-alt fel decât lucrurile, că mi se adresează mie, că sunt pentru ei înşişi subiecţi de experienţă, că una şi aceeaşi lume ne este comună fără a fi înmulţită de atâtea ori câte conştiinţe există, în sfârşit că avem parte împreună de obiecte culturale prezente pentru fiecare dintre membrii aceleiaşi comunităţi, ca obiecte înzestrate cu predicate spirituale. Dar ceea ce e de la sine înţeles este transformat în enigmă. în felul acesta, filosofia transcendentală se bazează pe atitudinea naturală, care este resursa ei de sens *şi* rezerva ei de aporii. Noi ştim ori credem că ştim că există nişte alţii. Acum trebuie să înţelegem cum există alţii. Apare acum latura pozitivă a argumentului: dacă constituirea nu este o creare de sens, dacă ea îşi ia propriul său sfârşit ca ghid transcendental al desfăşurării sale, adevăratul ei statut epistemologic este cel al *expli-citării (Auslegung).*
Trebuie să mărturisim că acest aspect al fenomenologiei n-a fost deloc subliniat de comentatori. Cei care m-au sensibilizat şi pe mine faţă de el, ajutându-mă să mă eliberez de idealismul husserlian, sunt gânditorii hermeneutici. A explicita înseamnă a desfăşura potenţialul de sens al unei experienţe, tocmai ceea ce Husserl numeşte orizonturi externe şi orizonturi interne ale obiectului. Nu sunt departe de a crede că această explicitare ar trebui şi ar putea fi gândită într-un sens mult mai dialectic decât a conceput-o şi practicat-o Husserl, dacă am acorda o mai mare atenţie experienţelor negative, iniţiativelor pe care experienţa şi le asumă pentru a face productive contradicţiile[1], în schimb, sunt înclinat să cred că negativul nu invadează în mod sistematic întreg câmpul experienţei şi că el nu este decât modalitatea cea mai

dramatică a explicitării. în acest sens, explicitarea cuprinde dialectica. Oricum ar sta lucrurile în privinţa raportului dintre explicitare şi dialectică, putem înţelege, fără să recădem în idealismul subiectivist,

^m

[1] „What is Dialectical?" , *The Lindley Lectures,* Lawrenoc, Univcrsity of Kansas, 1976, p. 173-189.

272

teza că fenomenologia este acea *Auslegung* a ego-ului, conform exigenţei exprimate la sfârşitul celei de a patra *Meditatii carteziene:* „Toate falsele interpretări ale existenţei provin din orbirea naivă faţă de orizonturile ce determină sensul ei şi faţă de problemele corespunzătoare ale elucidării intenţionalităţii explicite. După ce aceste orizonturi sunt desprinse şi sesizate, rezultă din ele o fenomenologie universală, auto-explicitare concretă şi evidentă a ego-ului. Mai exact spus, aceasta este în primul rând o explicitare de sine, în înţelesul strict al termenului, care arată într-un mod-sistematic cum ego-ul se constituie pe sine însuşi ca existenţă în sine a esenţei sale proprii; este, în al doilea rând, o explicitare de sine, în sensul larg al cuvântului, care arată cum ego-ul îi constituie în sine pe «ceilalţi», «obiectivitatea», şi, în general, tot ceea ce posedă pentru *ego* - fie în eu, fie în non-eu - o valoare existenţială"[1].

Suntem, aşadar, departe de a stăpâni acest proces, el este cel care ne conduce, şi *estejară de sfârşit:* „Această evidenţă implică faptul că (...) activitatea infinită de explicitare a eului cugetător (...) explicitare a operaţiilor eului şi a constituirii obiectelor sale - se integrează ca in-lănţuire de «meditaţii» particulare în cadrul unei «meditaţii» universale continuată la nesfârşit[2]." Aceasta este munca de dezvăluire a sensului a cărui cheie eu nu o am şi care mă constituie, mai degrabă, ca eu.

2. Al doilea argument al meu se referă la rolul *analogiei* în raportul dintre ego-uri. Acesta este principiul ce mi se pare că ţine locul *Geist-uhii* hegelian. El înseamnă că *alter* ego-ul este un alt *ego ca şi* mine şi că această analogie este principiul constituant ultim şi de nedepăşit. Stilul de explicitare a orizonturilor, despre care s-a vorbit în primul argument, mizează, în esenţă, în cea de-a *cincta Meditaţie carteziană,* pe acest rol al analogiei. *Meditaţia* a cincea poate fi clarificată, în această privinţă, de ineditele privitoare la intersubiectivitate, publicate în trei volume de Iso Kera. Dar analogia postulată dintre *ego* şi *alter ego* trebuie să fie total deosebită de orice raţionament exprimat prin analogie, care este un argument de proporţionalitate de tipul A este în raport cu B ceea ce C este în raport cu D. Aplicat la cunoaşterea celuilalt, acest aşa-zis

[1] *Cartesianische Meditationen, Husserliana* /, Haga, Nijhoff, 195o,p.l 18,1. 12-25; trad. fr. *Meditations cartesiennes,* Paris, Vrin, p.72.

[2] *Cartesianische Meditationen, op. cit.,* p. 119, *l.* 28-34; trad.fr, p.73.

273

argument s-ar enunţa astfel: ceea ce simţi dumneata este, faţă de acel comportament pe care-1 văd, ceea ce simt eu în raport cu acest comportament asemănător cu al dumitale. Dar argumentul presupune că putem compara pe un plan omogen nişte expresii trăite şi nişte expresii observate. Husserl însuşi denunţă şi condamnă, în ineditele sale, sofismul acestui argument. Nu ezită să spună că eu nu mă cunosc din afară aşa cum cunosc expresiile celuilalt. Ba mai mult, eu nu mă gândesc deloc la mine atunci când interpretez un comportament străin. Această interpretare este nu numai imediată ci şi recurentă, în sensul că mă înţeleg pe mine pornind de la nişte sentimente şi acţiuni descifrate direct în experienţa celuilalt. Husserl îşi asumă fără ambiguitate această critică. Şi, astfel, critica raţionamentului prin analogie este însăşi condiţia folosirii în fenomenologie a principiului analogiei. Greşeala ar fi de a crede că critica analogiei, în sensul raţionamentului prin analogie, implică excluderea analogiei sub toate formele sale. Dimpotrivă, folosirea transcendentală şi nu argumentativă a anlaogiei se bazează chiar pe descrierea perceperii ceuilalt ca fiind o percepţie directă. Tocmai din această lectură directă a emoţiei în expresia ei trebuie dezimplicată, prin *explicitare,* tacita analogie care funcţionează în percepţia directă. Această interpretare perceptivă sau această percepţie interpretantă nu se mărgineşte, într-adevăr, la a surprinde un obiect mai complex decât altele, un lucru mai rafinat, ci un alt subiect, adică un subiect ca şi mine. Acest „ca" este cel ce susţine analogia pe care o căutăm. Orice soluţie pur perceptivă a problemei, departe de a elimina analogia, o presupune, o pune în joc în mod tacit. Important este faptul că celălalt este înţeles ca fiind subiect pentru sine şi că această poziţie a celuilalt prin sine însuşi nu se află în continuitate cu propria mea trăire. La o adică, lucrurile s-ar putea reduce pentru mine la nişte aparenţe. Celălalt este, pe de altă

parte, o apariţie pentru sine însuşi, iar acest lucru nu este perceput. Celălalt, ca atare, nu aparţine sferei mele de experienţă. Un inedit din 1914 (ed. Iso Kern, I) arată că simetria dintre percepţia interpretantă a lucrului şi percepţia interpretantă a comportamentului este ruptă de ceea ce Husserl numeşte, în acest context, *Mitsetzung,* „co-punere" prezentificantă, prin care îi ordonez altui subiect aparenţa externă a expresiilor sale. Eu pun - co-pun - doi subiecţi în mod simultan. Această dublare a subiectului este punctul critic al analogiei. Enigma ascunsă în evidenţa cotidiană

este tocmai reduplicarea *ego-ului* în expresia *alter ego.* Or, tocmai această reduplicare cere ca analogia să fie repusă în lucru.
Putem ajunge la aceeaşi dificultate nucleară dacă urmăm mai degrabă firul imaginaţiei decât pe cel al percepţiei; gândul că mă vezi, că mă auzi, poate fi susţinut de închipuirea că aş putea fi acolo unde eşti dumneata şi că de acolo aş vedea şi aş auzi aşa cum vezi şi auzi dumneata. Acest transfer imaginar în acel *acolo* al locului dumitale joacă, cu siguranţă, un rol ajutător important în lectura directă a semnelor expresive ale trăirii celuilalt. în această privinţă, literatura de ficţiune poate fi o sursă mai bogată în investigarea vieţii psihice străine decât frecventarea familiară a oamenilor reali. Dar tocmai această funcţionare a ficţiunii este cea care dezvăluie, prin contrast, ceea ce este unic în instituirea *(position)* celuilalt, căci transferul în imaginaţie rămâne ipotetic, suspendat şi, ca să spunem totul, neutru în raport cu orice instituire de existenţă. A-mi imagina că sunt în locul dumitale înseamnă tocmai că nu sunt. Ar trebui ca această imaginaţie să fie şi institutivă *(positionnelle),* adică contrarul a ceea ce este imaginaţia, o neutralizare a realităţii.
Astfel este circumscris în lipsă sensul analogiei husserliene. Ea este explicitarea lui „ca" din expresia obişnuită „ca şi mine". Ca şi mine, gândeşti, simţi, acţionezi. Acest „ca" nu are semnificaţia logică a unui argument dintr-un raţionament. El nu implică nici o anterioritate cronologică a experienţei proprii asupra experienţei celuilalt. El înseamnă că sensul prim al ego-ului trebuie să fie constituit mai întâi în ceea ce are viu subiectul şi transferat, metaforizat, - căci *Uebertragung* înseamnă metaforă -, astfel încât semnificaţia *ego* nu va putea niciodată constitui nici un gen comun, nici o diseminare radicală.
Această relaţie specifică ne aminteşte de cea pe care scolasticii, comentând tratatul aristotelic al Categoriilor, o observau între sensul prim, originar, al fiinţei - adică, pentru ei, substanţa - şi suita categoriilor. Fiinţa, spuneau ei, nu este nici univocă, aşa cum ar fi dacă fiinţa ar fi un gen iar categoriile speciile lui, nici echivocă, aşa cum ar fi dacă semnificaţiile diverse ale cuvântului „fiinţă" ar fi doar omonime. La fel, semnificaţia *ego* nu e nici univocă, în lipsa unui gen *ego,* nici echivocă, deoarece pot să spun *alter ego.* Ea este *analogă.* Termenul *ego,* constituit în semnificaţia sa primară cu ajutorul ipotezei hiperbolice a solipsis-

mului, este transferat în mod analogic de la *mine* la *tine,* astfel încât persoana a doua înseamnă o altă persoană întâi. Analogia nu e deci un raţionament, ci transcendentalul unor multiple experienţe, perceptive, imaginative, culturale. Acest transcendental reglează deopotrivă raţionamentul juridic şi imputarea morală a acţiunii unui agent despre care se crede că este autorul ei. Acesta nu este un raţionament empiric, ci un principiu transcendental. El semnifică faptul că toţi ceilalţi, împreună cu mine, dinainte de mine, după mine, sunt *eu* ca şi mine. Ca şi mine, ei pot să-şi impute propria experienţă. Funcţia analogiei, ca principiu transcendental, este aceea de a păstra egalitatea semnificaţiei „eu", în sensul că ceilalţi sunt în *egală măsură* nişte „eu"-ri. Spunând mai sus: ceilalţi împreună cu mine, dinainte de mine şi după mine, vreau să spun, pe urmele lui Alfred Schutz[1], că principiul analogic nu e valabil doar pentru contemporanii mei, ci se extinde la predecesorii şi la urmaşii mei, în funcţie de raporturile complexe de contemporaneitate şi de succesiune ascendentă şi descendentă ce pot să ordoneze între ele fluxurile temporale. Chiar atunci când îi extind autoritatea asupra altora, pe care nu i-aş putea cunoaşte în mod direct, principiul îşi dezvăluie întreaga sa forţă neempirică. Cei pe care-i cunosc şi cei pe care nu-i cunosc sunt şi ei nişte „eu"-ri ca şi mine. Omul este seamănul meu, chiar atunci când nu e aproapele meu, mai ales când e departele meu. (Emmanuel Levinas ar spune-o mai bine decât mine.) Analogia operează atunci conform exigenţei sale constituante: persoanele a treia şi a doua sunt şi persoane întâi şi, astfel, sunt analoge.

3. Argumentul al treilea: fenomenologia lui Husserl mizează pe capacitatea ei de a nu presupune nimic altceva decât analogia ego-ului, pentru a susţine toate construcţiile culturale şi istorice descrise de Hegel sub numele de spirit, astfel încât fenomenologia constă în pretenţia de a nu postula decât mutualitatea subiecţilor şi niciodată un spirit ca entitate suplimentară. Ceea ce am spus mai înainte despre explicitare şi analogie îşi află aici câmpul de aplicaţie privilegiat: dacă constituirea celuilalt în cadrul analogiei este un transcendental, acest transcendental nu funcţionează decât în măsura în care deschide un câmp de realităţi

[1] Cf. A. Schutz, *Der sinnhafte Au/bau der sozialen Welt,* Viena, Springer, 1932; Collected Papers, op.cit.

şi de experienţe accesibile unor descrieri empirice. Pe scurt, înţelegem sfârşitul celei de a cincea *Meditaţii* privitor la comunităţile de rang superior dacă le cuplăm cu o *sociologie comprehensivă* de tipul celei a lui Max Weber, care lasă dinadins la o parte spiritul hegelian. Husserl şi Max Weber trebuie gândiţi împreună, sociologia comprehensivă umplând cu date empirice acest transcendental gol. Altfel, ultimele paragrafe ale celei de a cincea *Meditaţii* n-ar merita comparaţia cu îmbelşugatele analize hegeliene. în aceste paragrafe scurte,50-58, Husserl se mărgineşte să stabilească trei puncte ce desenează reţeaua *a priori* a unei sociologii comprehensive.

- Constituirea străinului în ceva propriu este reversibilă, reciprocă, mutuală. Eu trebuie să mă pot percepe ca un altul printre alţii. Eu însumi sunt un *alter ego.*
- Existenţa socială se bazează pe constituirea unei naturi comune. Eu trebuie să pot considera natura constituită de mine şi cea constituită de celălalt ca fiind, din punct de vedere numeric, una. Lumea nu e înmulţită de câte ori este percepută. Husserl a adus o contribuţie extrem de importantă la această problematică, arătând că comunicarea experienţei lucrurilor naturale este presupusă de comunicarea experienţei obiectelor culturale.
- Această ultimă „punere în comunitate" se ierarhizează, la rândul ei, până la a constitui nişte „obiectivităţi spirituale de grade diferite" (§ 58). Această gradaţie marchează locul gol pentru o compoziţie dialectică de stil hegelian. La vîrf se discern „personalităţi de ordin superior", precum statul şi alte instituţii de lungă durată. Husserl poate vorbi, cu această ocazie, despre lumi culturale identificate prin intermediul legăturilor lor culturale distinctive şi prin tradiţiile lor. E remarcabil faptul că la acest grad superior se repetă nişte raporturi de la propriu şi străin aparţinând primei constituiri a celuilalt. Aceste analize o anticipează pe cea din lucrarea intitulată *Krisis,* inclusiv conceptul de *Lebenswelt,* caracteristic pentru ultima mare operă: „această înaintare sistematică în explicitare sfârşeşte prin a descoperi sensul transcendental al lumii în toată plenitudinea concretă în care ea este lumea vieţii noastre a tuturor", un *Lebenswelt* pentru noi toţi. Dacă există deci o teză husserliană în sociologie, ea este aceea că analogia ego-ului trebuie urmărită de jos până în partea superioară a comunităţilor, fără a invoca vreodată o

entitate deosebită de interrelaţia ego-urilor. Acesta este, ca să spunem aşa, răspunsul dat de Husserl lui Hegel.

Dar acest răspuns nu este complet decât dacă îl citim la Max Weber în virtutea corelaţiei dintre condiţiile transcendentale puse de Husserl şi analizele de conţinut făcute de Max Weber. Husserl singur nu poate fi comparat cu Hegel. Doar ansamblului pe care-1 alcătuiesc Husserl şi Weber i se poate pune întrebarea dacă reuşeşte să lase la o parte *Geist-ul* hegelian. Cel de-al treilea argument al meu constă deci în a spune că *Meditaţia* a cincea nu constituie prin ea însăşi o descriere a vieţii culturale. Ea nu oferă nici chiar o epistemologie a ştiinţelor sociale. Aceasta trebuie căutată în primele propoziţii din *Economie şi societate* de Max Weber. Ar trebui să arătăm în detaliu cum continuă ele cea de-a cincea *Meditaţie carteziană* şi cum acoperă întregul câmp conturat de ultimele paragrafe ale acestei meditaţii.

în acest moment, riposta la provocarea hegeliană este completă. Max Weber stabileşte mai întâi faptul *că acţiunea* umană se deosebeşte de un simplu comportament prin aceea că poate fi *interpretată în mod comprehensiv ăt* către agenţii săi, deci în termeni de semnificaţii vizate, invocate sau nu[1].

Orice conduită străină de problema sensului *(Sinnfremd)* - cum ar fi o inundaţie sau o boală - ne face să ieşim din domeniul sociologiei comprehensive. Acesta este primul prag. Individul este purtătorul sensului. Această propoziţie defineşte individualismul

metodologic al sociologiei comprehensive. Orice s-ar putea sau ar trebui să se spună despre stat, despre putere, despre autoritate, nu există alt temei decât singularităţile. Acest individualism metodologic constituie cea dintâi decizie antihegeliană a sociologiei comprehensive. Dacă o instituţie nu e percepută de membrii comunităţii ca rezultând din motivaţiile care dau sens acţiunii, ea nu mai poate fi justificată de către sociologia com-

' „Sociologia (...) este o ştiinţă care încearcă să înţeleagă acţiunea socială interpretând-o în aşa fel încât să ajungă prin acest mijloc la o explicare cauzală a desfăşurării şi efectelor ei. Prin acţiune, înţelegem orice comportament uman în măsura în care individul care acţionează îi atribuie o semnificaţie subiectivă. Acţiunea astfel înţeleasă poate să fie ori exteriorizată, ori pur interioară sau subiectivă; ea poate consta fie în a interveni în mod pozitiv într-o situaţie, fie în a te reţine în mod deliberat de a interveni, fie în a accepta în mod pasiv situaţia", *Economie et societe,* Paris, Pion, 1971, „Concepte de bază", § I.

prehensivă. Ea este asimilabilă unui cataclism natural (la Max Weber, toate exemplele de ceea ce poate fi *Sinnfremd* sunt de acest tip).

A doua definiţie dată socialului de Max Weber se sprijină pe un teren fundamental husserlian: sub jurisdicţia sociologiei comprehensive cade orice acţiune nu numai semnificativă pentru individ, ci şi *orientată spre celălalt*[1]. Dintre toate varietăţile de sens ale termenului „orientare", nu este exclusă decât întâlnirea accidentală de tipul ciocnirii dintre ciclişti (exemplul este al lui Max Weber!). O conduită orientată spre celălalt poate fi cu totul altceva decât o relaţie dialogală. Important este ca conduita unui individ să ţină seama, într-un fel sau într-altul, de cea a unui alt agent şi să intre astfel într-o modalitate de acţiune plurală. Numai o mică parte din această sferă de acţiune mutuală e personalizată; a pune o scrisoare la poştă înseamnă a conta pe comportamentul unui funcţionar pe care, fără îndoială, nu-1 voi cunoaşte niciodată. Relaţia Eu-Tu nu este, în această privinţă, o paradigmă, ci un caz extrem. Orientarea în raport cu celălalt acoperă, de asemenea, toate genurile de coordonare dintre rolurile sociale, rutina, prestigiul, cooperarea şi competiţia, lupta şi violenţa. Privită în modul acesta foarte diferenţiat relaţia de orientare spre celălalt constituie al doilea prag. Se va remarca faptul că la acest nivel calificarea de „social" este introdusă ca epitet la noţiunea de acţiune şi nu în calitate de substantiv. Prima trăsătură de socialitate este un caracter al acţiunii, al unei acţiuni în care indivizii se angajează în virtutea unor motive pe care le pot înţelege. Max Weber insistă asupra faptului că, tocmai datorită unei iluzii întreţinute de limbajul juridic, noi atribuim unor subiecţi colectivi drepturi şi datorii, obligaţii care îi caracterizează ca persoane morale. Aici văd eu o a doua aplicaţie a stilului formal al fenomenologiei husserliene, în această voinţă de a evita orice entitate colectivă. Chiar şi statul nu este decât o co-acţiune, o conlucrare *(Zu-sammenhandeln).* Şi Max Weber susţine că este sarcina sociologiei comprehensive să reducă aparenţa de obiectivitate la nişte operaţii pe care oamenii le fac unii în relaţie cu alţii, ca agenţi capabili să-şi reia motivaţia şi să o măsoare cu nişte motivaţii tipice: motivaţie *zweck-*

[1] „Acţiunea este socială în măsura în care, în virtutea semnificaţiei care-i este atribuită aici de individul care acţionează (sau de indivizii care acţionează), ţine seama de comportarea celorlalţi indivizi şi este influenţată în felul acesta în desfăşurarea ei" *(ibid.).*

raţional (de exemplu, a unui cumpărător la piaţă), motivaţie tradiţională (de exemplu, a credinciosului dintr-o comunitate încărcată de amintiri), motivaţie emoţională (de exemplu, a militantului sau a zelosului unei mişcări de reformă morală sau de revoluţie politică). Aceste motivaţii tipice permit înţelegerea comportamentelor efective pe baza abaterilor lor în raport cu o motivaţie care poate fi înţeleasă (iar o motivaţie emoţională este şi ea o motivaţie ce poate fi înţeleasă). Tocmai această motivaţie califică individul ca agent al acţiunii sociale.

Cea de-a treia definiţie dată acţiunii de Max Weber constituie riposta *topică* adresată lui Hegel[1]. Ea răspunde aparenţei de obiectivitate acordată instituţiilor şi urmăreşte s-o reducă *laprevizibilitatea* unui anumit curs de acţiune. Noi reificăm într-o entitate separabilă tocmai caracterul *probabilistic* al acestui curs al acţiunii. Acest recurs la probabilitate este hotărâtor, prin aceea că urmăreşte să excludă iluzia existenţei unei entităţi subzistente. El combate reificarea printr-o reducţie probabilistică. Prin regularitatea lor statistică, anumite raporturi se comportă ca nişte lucruri; în ce mă priveşte, şi cu alte cuvinte, aş spune că ele funcţionează ca un text scris care a devenit autonom faţă de autorul său şi faţă de intenţiile acestuia. Trebuie, desigur, să fim mereu în stare să restituim autorilor săi acest text al acţiunii, dar autonomia sa faţă de agenţii

sociali pare să sugereze existenţa unei realităţi distincte şi independente a relaţiilor sociale înseşi. De aceea, sociologul poate să se mulţumească cu această „naivitate" şi să-şi bazeze postularea vreunei entităţi colective pe regulile ce guvernează regularităţile stabilite în mod empiric. Dar epistemologia critică a sociologiei, ridicându-se la o reflecţie transcendentală de tip husserlian asupra acestei sociologii de gradul întâi, trebuie să anuleze această naivitate precritică. Ceea ce se cere presupus în ultimă instanţă este un anumit curs de acţiune ce poate fi atribuit cutăror sau cutăror parteneri sociali, deci un anumit curs al motivaţiei,

[1] „Termenul de relaţie socială va servi la desemnarea comportamentului unei pluralităţi de agenţi în măsura în care, prin conţinutul său semnificativ, acţiunea fiecăruia ţine seama de cea a celorlalţi agenţi şi este influenţată de ea. Relaţia socială constă astfel în întregime şi în mod exclusiv în existenţa unei *probabilităţi* că o anumită dezvoltare socială, în vreun sens semnificativ comprtehensibil, va avea loc" (ibid., § 3).....Un stat, de exemplu, încetează să existe într-un sens potrivit sociologiei atunci când dispare probabilitatea ca anumite forme de acţiune socială orientate în mod semnificativ să se realizeze" *(ibid.).*

tipificat după voie prin recurenţa pasiunilor, a tradiţiilor şi, în cazul cel mai favorabil, printr-o strategie raţională. A vorbi despre o organizaţie, fie ea şi statul, înseamnă a vorbi despre o anumită probabilitate a acţiunii: „Un stat încetează să existe, dacă încetează să existe probabilitatea că un anumit gen de acţiune orientată în mod semnificativ va avea loc (...) Gradul de probabilitate constituie gradul de existenţă al relaţiei sociale. Nu există vreun alt criteriu după care o anumită instituţie există sau a încetat să existe." în această privinţă, Max Weber denunţă capcana metaforelor organiciste; pentru el, acestea au cel mult o valoare euristică: permit identificarea şi delimitarea realităţilor ce trebuie descrise; capcana constă în a lua descrierea unei totalităţi organice drept o explicaţie susceptibilă de a se substitui înţelegerii interpretative: „căci noi nu înţelegem în acest sens [adică comprehensiv] comportamentul celulelor unui organism".

Această încercare sistematică de desubstanţializare a entităţilor colective este urmată cu cea mai mare fermitate de Max Weber în continuarea marelui capitol definitoriu şi programatic din *Economie şi societate*[1]. Această întreprindere constituie, după părerea mea, realizarea proiectului husserlian conţinut în ultimele paragrafe ale celei de a cincea *Meditaţii carteziene.* Iar conjuncţia dintre conceptele transcendentale ale intersubiectivităţii husserliene şi tipurile-idealuri ale sociologiei comprehensive a lui Max Weber constituie, la rândul său, răspunsul complet al fenomenologiei husserliene la fenomenologia hegeliană. în această conjuncţie, Husserl aduce principiul analogiei ego-ului ca fiind transcendentalul ce reglează toate raporturile parcurse de sociologia comprehensivă şi, o dată cu acest principiu, convingerea fundamentală că nu vom mai găsi niciodată altceva decât nişte raporturi intersubiective şi nu lucruri sociale. Altfel spus, Husserl aduce stilul formal aprioric elaborat în *Meditaţia* a cincea. Aportul lui Max Weber la această conjuncţie este conţinutul empiric, descris în grila tipurilor-idealuri.

[1] Ar trebui să cercetăm relaţiile de ordine *(Ordnung),* de comunitate, de asociere, de autoritate, de putere. Astfel, „puterea nu este altceva decât probabilitatea credinţei pe care fiecare dintre membri o va avea în validitatea c/aim-ului, a revendicării de legitimitate". întotdeauna această ordine se întemeiază numai pe o credinţă, pe o reprezentare *(Vorstellung)* referitoare la legitimitatea ordinii. Nu ordinea ne constituie, ci noi facem ordinea. Numai în măsura în care motivaţiile noastre ne sunt răpite de acest soi de probabilism, ele se întorc împotriva noastră ca lucruri reale.

Putem încerca, în concluzie, să răspundem la întrebarea care animă această anchetă. Se poate substitui, oare, o fenomenologie a intersubiectivităţii unei fenomenologii a spiritului? Răspunsul nuanţat pe care îl propun este acesta. în ce priveşte conţinuturile oferite reflecţiei, există, fără îndoială, mai mult la Hegel decât la Husserl şi Weber luaţi împreună. Geniul neegalat al lui Hegel, care ne dă mereu de gândit — chiar împotriva lui —, este de a fi exercitat, cu o amploare fără precedent, *aceaDarstellung,* etalarea experienţei noastre istorice în toate dimensiunile ei, socială, politică, culturală, spirituală. Şi totuşi, chiar în acest plan al amplitudinii privirii, Max Weber îl întrece uneori pe Hegel, cu siguranţă în domeniul economiei, probabil în domeniul politic, în mod sigur pe planul istoriei comparate a religiilor. Superioritatea lui Hegel în domeniul conţi-nuturilor nu este deci zdrobitoare.

A doua dovadă de superioritate a lui Hegel îmi pare a consta în folosirea sistematică a unei anumite strategii, pe care o putem numi strategia contradicţiilor productive, cu ajutorul unei extraordinare polisemii a termenului de negativitate (a recunoaşte acest

lucru înseamnă deja a deschide calea unei anumite contestări a rolului de factotum atribuit de Hegel negativităţii). în această privinţă, acea *Auslegung* husserliană poate părea că face o jalnică figură în comparaţie cu mulţimea întrebuinţărilor şi contextelor negativităţii hegeliene. Dar acest al doilea avantaj nu e lipsit de o contrapondere. Ne putem întreba dacă negativitatea este întotdeauna calea obligatorie a explicitării. Preferinţa pentru negativitate nu e oare întemeiată pe un abuz de polisemie, ce tinde să mascheze inconsistenţa unui concept nebulos al dialecticii împotriva căreia filosofia analitică de limbă engleză duce o luptă nemiloasă? Travaliul negativului nu este, poate, decât una dintre strategiile explicitării. Să ne gândim doar la la teoria modernă a deciziei şi la teoria jocurilor. în acest sens, termenul de *Auslegung* ar ţine în rezervă posibilitatea unor analize foarte diferite de cele ce admit un model dialectic. *DzndAuslegung-ului* aceeaşi amplitudine ca analogiei ego-ului, Husserl păstrează cea mai mare varietate posibilă de figuri ale mutualităţii raporturilor intersubiective.
Dar avantajul hotărâtor al lui Husserl faţă de Hegel îmi pare a consta în refuzul său fără compromis de a absolutiza entităţile colective şi în

voinţa sa tenace de a le reduce întotdeauna la o reţea de interacţiuni. Acest refuz şi această voinţă au o semnificaţie critică foarte importantă, înlocuirea spiritului obiectiv hegelian cu intersubiectivitatea păstrează, după părerea mea, criteriile minimale ale acţiunii umane, şi anume acelea care permit identificarea ei prin proiecte, intenţii, motive ale unor agenţi capabili să-şi impute propria acţiune. îndată ce abandonăm aceste criterii minimale, începem să supradimensionăm iarăşi entităţile sociale şi politice, să ridicăm în slăvi puterea şi să tremurăm în faţa statului. Această instanţă critică îşi capătă întreaga vigoare atunci când observatorii şi mai ales actorii istoriei se lasă fascinaţi de formele sistematic distorsionate ale comunicării, ca să folosim expresia lui Habermas. Relaţiile sociale astfel reificate simulează în aşa măsură ordinea lucrurilor, încât totul conspiră la absolutizarea grupurilor, claselor, naţiunilor, statului. Analogiaego-ului capătă atunci valoare de protest. Ea arată că, oricât de reificate ar fi relaţiile umane - acest fapt defineşte tocmai nefericirea şi răul istoriei, nu constituţia ei primordială. Dacă analogia *ego-ului* este transcendentalul tuturor relaţiilor intersubiective, devine atunci o sarcină acţiunea de a identifica teoretic şi de a face să precumpănească practic asemănarea omului, seamănul meu, în toate relaţiile cu contemporanii, cu înaintaşii şi cu urmaşii mei. Tocmai prin aceasta poate fi ridicată intersubiectivitatea lui Husserl la rangul de instanţă critică, faţă de care trebuie să fie supus însuşi *Geist-u*| hegelian.

In prologul *Eticii Nicomahice,* citesc următoarele: „Va fi suficient ca expunerea noastră să pună în lumină materia pe care şi-a propus-o. Căci nu trebuie urmărită aceeaşi precizie în toate lucrările minţii, după cum nici în cele manuale. Frumosul moral şi dreptatea, de care se ocupă politica, prezintă o asemenea diversitate şi o asemenea divergenţă în interpretări, încât par să fie produsul numai al convenţiei, nu şi al naturii (...) Trebuie deci să ne mulţumim cu faptul că cei ce tratează despre astfel de lucruri şi pornesc de la ele înfăţişează adevărul într-o manieră nediferenţiată şi succintă (...) în acelaşi mod trebuie privite şi cele spuse de noi aici. Aşadar, omul instruit caută în fiecare gen doar gradul de precizie implicat de natura subiectului (...) Astfel, cel instruit într-un domeniu anume va vorbi bine în chestiuni privitoare la acel domeniu, pe când cel ce a învăţat de toate vorbeşte cu dezinvoltură despre orice." (1094 b 11-1095 a 2)*.
De ce am citat textul acesta? Câtuşi de puţin din comoditatea motto-ului şi a exordiului, ci pentru disciplina însăşi a raţionamentului. îmi propun, într-adevăr, să arăt că fenomenul ideologiei e susceptibil să

* Aristotcl, Etica Nicomahică, Traducere de Stella Petecel, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1988, p. 8-9 (Nota trad.).

primească o apreciere relativ pozitivă dacă menţinem teza propriu-zis aristotelică a pluralităţii nivelelor de ştiinţificitate. Aristotel ne spune, într-adevăr, mai multe lucruri: că politica are de-a face cu lucruri variabile şi instabile; că raţionamentele au aici ca punct de plecare fapte în general adevărate, dar nu întotdeauna adevărate; că judecător în materie este omul cultivat şi nu specialistul; trebuie, prin urmare, să ne mulţumim să arătăm adevărul în mod nediferenţiat şi succint (sau, după o altă traducere, „în linii mari şi schematic"); în sfârşit, că lucrurile se întâmplă aşa pentru că problema e de natură practică.
Textul acesta are valoare de avertisment în pragul cercetării noastre. El ne poate feri, într-adevăr, de numeroasele capcane pe care ni le întinde subiectul ideologiei. Aceste capcane sunt de două feluri, iar identificarea lor va introduce primele două părţi efectiv critice ale expunerii mele.
în discuţie este, în primul rând, definiţia iniţială a fenomenului. Iar aici sunt deja mai multe capcane. Cea dintâi este credinţa că o analiză în termeni de clase sociale este de la sine înţeleasă. Lucrul acesta ne pare astăzi firesc, într-atât de puternică este amprenta marxismului asupra problemei ideologiei, cu toate că Napoleon a fost cel care a făcut primul din acest termen o armă de luptă (fapt care, cum vom vedea, poate nu trebuie să fie definitiv uitat). A adopta de la început analiza în termeni de clase sociale înseamnă a ne închide în acelaşi timp într-o polemică sterilă pentru sau contra marxismului. Este însă nevoie astăzi de o gândire liberă faţă de orice operaţie de intimidare exercitată de unii asupra altora, o gândire care ar avea îndrăzneala şi capacitatea să se *încrucişeze* cu Marx, fără să-1 urmeze ori să-1 combată. Merleau-Ponty, cred, vorbeşte undeva despre o gândire a-marxistă. E ceea ce încerc să practic şi eu. Dar, ca să evităm această primă capcană, trebuie s-o evităm pe a doua, aceea de a defini la început ideologia prin funcţia ei de justificare nu numai faţă de o clasă, ci faţă de o clasă *dominantă.* Trebuie, mi se pare, să ne eliberăm de fascinaţia pe care o exercită problema dominaţiei, pentru a cerceta un domeniu mai larg, cel al integrării sociale, pentru care dominaţia este o dimensiune, dar nu condiţia unică şi esenţială. Or, dacă considerăm ca un bun câştigat faptul că ideologia este o funcţie a dominaţiei, este pentru că admitem, tot necritic, părerea că ideologia este un fenomen esenţialmente negativ, văr cu eroarea şi cu minciuna, frate cu iluzia; în literatura contemporană privitoare la acest

subiect, nici nu se mai examinează ideea, devenită cu totul firească, că ideologia este o reprezentare *falsă,* a cărei funcţie este să ascundă apartenenţa indivizilor la un grup, o clasă, o tradiţie, pe care aceştia au interesul să n-o recunoască. în consecinţă, dacă nu vrem nici să eludăm această problematică a distorsiunii interesate şi inconştiente, nici s-o considerăm ca acceptată, trebuie, mi se pare, să slăbim legătura dintre teoria ideologiei şi strategia bănuielii, admiţând posibilitatea de a arăta, prin descriere şi analiză, de ce fenomenul ideologiei cere riposta bănuielii. Dar această primă punere în discuţie a ideilor acceptate, încorporate în definiţia iniţială a fenomenului, este solidară cu a doua punere sub semnul întrebării, referitoare la statutul epistemologic al înseşi teoriei ideologiilor. Tema mea - ideologie şi adevăr - priveşte, mai exact, această a doua

direcţie a interogaţiei. Şi pe această a doua direcţie ne aşteaptă o serie de capcane. întâi de toate, se admite prea repede că omul suspiciunii este el însuşi neatins de tara pe care o denunţă; ideologia este gândirea adversarului meu; este gândirea *celuilalt. El* n-o ştie, dar *eu* o ştiu. Or, problema este de a şti dacă există un punct de vedere asupra acţiunii care să fie în stare să se elibereze de condiţia ideologică a cunoaşterii angajate în *praxis.* Acestei pretenţii i se adaugă o alta: nu numai că există un loc non-ideologic, se spune, dar acest loc este cel al unei *ştiinţe,* comparabile cu ştiinţa lui Euclid pentru geometrie şi cu cea a lui Galilei şi Newton pentru fizică şi cosmologie. Este remarcabil faptul că această pretenţie, deosebit de vie la cei mai eleaţi dintre marxişti, este tocmai cea pe care Aristotel o condamna la platonicienii timpului său în materie de etică şi de politică, şi căreia îi opunea pluralismul metodelor şi cel al gradelor de rigoare şi de adevăr. Or, avem motive noi să justificăm acest pluralism, motive ce ţin de întreaga reflecţie modernă asupra condiţiei cu adevărat istorice a înţelegerii istoriei. Această simplă observaţie, ce anticipează o întreagă dezvoltare, lasă să se presimtă că natura raportului dintre ştiinţă şi ideologie depinde tot atât de mult de sensul pe care-1 putem da noţiunii de ştiinţă în materiile practice şi politice cât de sensul pe care-1 dăm ideologiei înseşi. Cele două linii ale discuţiei vor converge spre o problemă oarecum de încredere; ea va face obiectul părţii a treia a expunerii mele. Dacă nu există ştiinţă capabilă se se sustragă condiţiei ideologice a cunoaşterii practice, trebuie, oare, să renunţăm pur şi simplu la opoziţia dintre ştiinţă şi ideologie?

287

în ciuda motivelor foarte puternice care pledează în acest sens, voi încerca să salvez opoziţia, însă renunţând la formularea ei în termenii unei alternative şi ai unei disjuncţii. Voi încerca, pentru aceasta, să dau un sens mai modest - adică mai puţin peremptoriu şi mai puţin pretenţios - noţiunii de critică a ideologiilor, plasând-o pe aceasta din urmă în cadrul unei interpretări care se ştie ea însăşi istoriceşte situată, dar care se străduieşte să introducă, pe cât posibil, un factor de distanţare în acţiunea necontenit reluată prin care ne reinterpretăm moştenirile culturale.

Acesta este orizontul eseului de faţă: numai căutarea unui raport intim-dialectic între ştiinţă şi ideologie îmi pare compatibilă cu gradul de adevăr la care, cum ne spunea Aristotel, putem năzui în lucrurile practice şi politice.

I. CĂUTAREA UNOR CRITERII ALE FENOMENULUI IDEOLOGIC

Nivelul la care se situează încercarea mea de descriere a fenomenului ideologic nu va fi, la început, cel al unei analize în termeni de clase sociale şi de clasă dominantă. îmi propun mai degrabă să ajung la conceptul de ideologie ce corespunde acestei analize, decât să pornesc de la el. Acesta va fi modul meu de mă „încrucişa" cu marxismul.

Voi face acest lucru în trei etape.

Punctul de plecare îmi este oferit de analiza weberiană a conceptului de acţiune socială şi de relaţie socială. Pentru Max Weber, avem de-a face cu o acţiune socială atunci când comportamentul uman are semnificaţie pentru agenţii individuali şi când comportamentul unuia este orientat în funcţie de comportamentul celuilalt. Ideea de relaţie socială adaugă acestui dublu fenomen de semnificaţie a acţiunii şi de orientare mutuală ideea de stabilitate şi de previzibilitate a unui sistem de semnificaţii. Ei bine, tocmai la acest nivel al caracterului semnificant, mutual orientat şi socialmente integrat al acţiunii, apare fenomenul ideologic în întreaga lui originalitate. El este legat de necesitatea unui grup social de a-şi da o imagine de sine, de a se reprezenta, în sensul teatral al

288

cuvântului, de a se pune în joc şi în scenă. Aceasta este prima trăsătură de la care vreau să pornesc.

De ce stau lucrurile aşa? într-un articol care m-a impresionat şi m-a inspirat foarte mult', Jacques Ellul consideră ca fiind primordial în această privinţă raportul pe care o comunitate istorică îl întreţine cu actul întemeietor care a instaurat-o: Declaraţia americană a Drepturilor, Revoluţia franceză, Revoluţia din octombrie etc. Ideologia depinde de distanţa ce desparte memoria socială de o instaurare care trebuie totuşi repetată; rolul său nu e doar acela de a răspândi convingerea dincolo de cercul părinţilor întemeietori, pentru a face din ea crezul întregului grup; el e şi acela de a-i perpetua energia iniţială dincolo de perioada de efervescenţă. Tocmai în această

distanţă, caracteristică tuturor situaţiilor de *după,* intervin imaginile şi interpretările. Un act de întemeiere poate fi reluat şi reactualizat întotdeauna într-o interpretare care-1 modelează retroactiv, prin intermediul unei reprezentări de sine. Poate că nu există grup social fără acest raport indirect faţă de propria instaurare. De aceea începe foarte devreme fenomenul ideologic: căci, o dată cu îmblânzirea prin amintire, începe, desigur, consensul, dar şi convenţia şi raţionalizarea, în acest moment, ideologia a încetat să mai fie mobilizatoare, pentru a deveni justificatoare; sau, mai degrabă, ea nu continuă să fie mobilizatoare decât cu condiţia de a fi justificatoare.

De aici, şi a doua trăsătură a ideologiei la acest prim nivel: dinamismul său; ideologia ţine de ceea ce am putea numi o teorie a motivaţiei sociale; ea este, în raport *cupraxis-ul* social, ceea ce este un motiv în raport cu un proiect individual: un motiv este în acelaşi timp ceea ce justifică şi ceea ce impulsionează. Tot aşa, ideologia argumentează; ea este împinsă de voinţa de a demonstra că grupul care o profesează este îndreptăţit să fie ceea ce este. Nu trebuie însă să ne grăbim să extragem de aici un argument împotriva ideologiei: rolul ei mediator rămâne de neînlocuit; el se exprimă prin aceea că ideologia este întotdeauna mai mult decât o *reflectare,* în măsura în care este şi *justificare* şi *proiect.* Acest caracter „generativ" al ideologiei se exprimă în puterea întemeietoare de grad secund pe care ea o exercită faţă de întreprinderi, de instituţii, ce primesc de la ea credinţa în caracterul just şi necesar al acţiunii instituite.

[1] J. Ellul, „Le role medtateur de l'ideologie", *in* E Castelli (ed.), *Demythisation et ideologie,* Paris, Aubier, 1973, p.335-354.

Dar cum îşi păstrează ideologia dinamismul? O a treia trăsătură se propune aici: orice ideologie este simplificatoare şi schematică. Este o grilă, un cod, menit să ofere o viziune de ansamblu, nu numai asupra grupului, ci şi asupra istoriei şi, la limită, asupra lumii. Acest caracter „codat" al ideologiei este inerent funcţiei sale justificatoare; capacitatea ei de transformare nu e conservată decât cu condiţia ca ideile pe care le vehiculează să devină opinii, ca gândirea să-şi piardă din rigoare pentru a-şi spori eficacitatea socială, ca şi cum ideologia singură ar putea să mijlocească nu doar memoria actelor întemeietoare, ci înseşi sistemele de gândire; în felul acesta, totul poate deveni ideologic: etica, religia, filosofia. „Această mutaţie a unui sistem de gândire în sistem de credinţă", spune Ellul, *este* fenomenul ideologic. Idealizarea imaginii pe care un grup şi-o face despre sine nu e decât un corolar al acestei schematizări, într-adevăr, un grup îşi reprezintă propria existenţă printr-o imagine idealizată, şi aceasta este imaginea care, prin ricoşeu, întăreşte codul interpretativ; se vede acest lucru din faptul că, de la primele sărbătoriri ale evenimentelor fondatoare, apar fenomenele de ritualizare şi de stereotipie; s-a şi născut un vocabular şi, o dată cu el, o ordine a „denumirilor corecte": este domnia *ismelor.* Ideologia este prin excelenţă domnia *ismelor:* liberalism, socialism. Poate că, pentru gândirea speculativă însăşi, nu există *isme* decât prin asimilare la acest nivel de limbaj: spiritualism, materialism...

Această a treia trăsătură ne permite să observăm ceea ce aş numi caracterul doxic al ideologiei: nivelul epistemologic al ideologiei este cel al opiniei, al *doxei* grecilor. Sau, dacă preferaţi terminologia freu-diană, este momentul raţionalizării. De aceea, îi place să se exprime în maxime, în lozinci, în formule lapidare. De aceea, nimic nu e mai aproape, de formula retorică - artă a probabilului şi a convingătorului - decât ideologia. Această apropiere sugerează că, fără îndoială, coeziunea socială nu poate fi asigurată decât dacă optimumul doxic ce corespunde nivelului cultural mediu al grupului social luat în considerare nu este depăşit. Dar, încă o dată, nu trebuie să ne grăbim să denunţăm frauda sau patologia: acest schematism, această idealizare, această retorică sunt preţul ce trebuie plătit pentru eficacitatea socială a ideilor.

O dată cu cea de-a patra trăsătură încep să se precizeze caracterele negative şi peiorative asociate în general ideologiei. Această trăsătură

nu e infamantă în sine. Ea constă în aceea că codul interpretativ al unei ideologii este mai degrabă ceva *în* care oamenii locuiesc şi gândesc, decât o concepţie pe care ei o şi-o pun în faţă.

Ca să folosesc un alt limbaj, voi spune că o ideologie este operatorie şi nu tematică. în loc să apară ca o temă în faţa ochilor noştri, ea operează mai curând în spatele nostru. Noi gândim mai mult pornind de la ea, decât gândim despre ea. Posibilitatea de disimulare, de deformare, asociată, de la Marx încoace, cu ideea de imagine răsturnată a

propriei noastre poziţii în societate, provine de aici. Or, îi este poate imposibil unui individ şi încă şi mai mult unui grup, să formuleze totul, să tematizeze totul şi să considere totul ca obiect de gândire. Tocmai această imposibilitate - asupra căreia voi reveni pe larg, criticând ideea de reflecţie *totală*- face ca ideologia să fie, prin natura ei, o instanţă necritică. Or, se pare că lipsa de transparenţă a codurilor noastre culturale este într-adevăr o condiţie a producerii mesajelor sociale.
Cea de-a cincea trăsătură complică şi agravează acest statut nereflexiv şi netransparent al ideologiei. Mă gândesc la inerţia, la întârzierea ce pare să caracterizeze fenomenul ideologic. Această trăsătură pare să fie într-adevăr aspectul *temporal* specific al ideologiei. Ea arată că noul nu poate fi receptat decât pornind de la tipic, rezultat el însuşi din sedimentarea experienţei sociale. Aici poate fi introdusă funcţia de disimulare. Ea se exercită mai ales faţă de realităţi trăite în mod efectiv de către grup, dar neasimilabile prin intermediul schemei directoare. Orice grup prezintă trăsături de ortodoxie, de intoleranţă faţă de mar-ginalitate. Poate că nici o societate radical pluralistă, radical permisivă, nu e posibilă. Există undeva ceva care nu poate fi tolerat. Ceva intolerabil, de la care porneşte intoleranţa. Intolerabilul începe atunci când noutatea ameninţă în mod grav posibilitatea grupului de a se re-cunoaşte, de a se re-găsi. Această trăsătură pare să contrazică prima funcţie a ideologiei, care este aceea de a prelungi unda de şoc a actului întemeietor. Dar tocmai această energie iniţială are o capacitate limitată; ea se supune unei legi a uzurii.
Ideologia este în acelaşi timp efect al uzurii şi rezistenţă la uzură. Acest paradox este înscris în funcţia iniţială a ideologiei, care este aceea de a perpetua un act fondator iniţial la modul „reprezentării". Tocmai

de aceea ideologia este în acelaşi timp interpretare a realului şi obturare a posibilului. Orice interpretare se produce într-un câmp limitat; însă ideologia operează o îngustare a câmpului în raport cu posibilităţile de interpretare ce aparţin elanului iniţial al evenimentului. Acesta este sensul în care se poate vorbi despre o închidere ideologică. Chiar de orbire ideologică. Dar, chiar atunci când fenomenul tinde să ia înfăţişări patologice, el mai păstrează ceva din funcţia lui iniţială. E imposibil ca o conştientizare să se efectueze altfel decât prin intermediul unui cod ideologic; de aceea, ideologia este afectată de schematizarea ineluctabilă ce i se asociază; afectându-se pe sine, ea se sedimentează, în vreme ce faptele şi situaţiile se schimbă. Acesta e paradoxul ce ne conduce în pragul funcţiei atât de frecvent subliniate a *disimulării.*
Analiza noastră ajunge aici la al doilea concept al ideologiei. Mi se pare că funcţia de disimulare iese de-a dreptul victorioasă, atunci când se produce conjuncţia dintre funcţia generală de *integrare,* pe care am cercetat-o până aici, şi funcţia particulară de *dominare,* legată de aspectele ierarhice ale organizării sociale.
Am ţinut să plasez analiza celui de-al doilea concept de ideologie după cea dinainte, mai degrabă ca să ajung la ea decât s-o iau ca punct de plecare. Trebuie într-adevăr să fi înţeles prima funcţie a ideologiei, pentru a înţelege cristalizarea fenomenului în faţa problemei autorităţii. Faptul pe care ideologia îl interpretează şi justifică prin excelenţă este legătura cu autorităţile, cu sistemul de autoritate. Pentru a explica acest fenomen, mă voi mai referi la analizele binecunoscute ale lui Max Weber privind autoritatea şi dominaţia. Orice autoritate, remarcă el, încearcă să se legitimeze, iar sistemele politice se deosebesc după tipul lor de legitimare. Or, reiese că, dacă orice pretenţie de legitimitate este corelativă unei credinţe din partea indivizilor în această legitimitate, raportul dintre prtetenţia emisă de autoritate şi credinţa care-i corespunde este esenţialmente disimetric. Voi spune că întotdeauna pretenţia care vine de la autoritate este mai mare decât credinţa orientată spre autoritate. Văd aici un fenomen ireductibil de plus-valoare, dacă înţelegem prin aceasta excesul cererii de legitimare în raport cu oferta de credinţă. Poate că tocmai această plus-valoare este adevărata plus-valoare: orice autoritate cere mai mult decât poate duce credinţa noastră, în dublul sens de a aduce şi de a suporta. Aici se afirmă ideologia ca releu al plus-valorii şi, totodată, ca sistem de justificare a dominaţiei.

Acest al doilea concept de ideologie este strîns legat primul, în măsura în care fenomenul de autoritate este el însuşi coextensiv constituirii grupului. Actul întemeietor al unui grup, care se reprezintă ideologic, este politic în esenţa sa; aşa cum ne-a învăţat mereu Eric Weil, o comunitate istorică nu devine o realitate politică decât devenind

capabilă să ia hotărâri; de aici se naşte fenomenul dominaţiei. Tocmai de aceea ideologia-disimulare interferează cu toate celelalte trăsături ale ideologiei-integrare, îndeosebi cu caracterul de netransparenţă asociat funcţiei mediatoare a ideologiei. Aşa cum am învăţat de la Max Weber, nu există legitimare total transparentă; chiar dacă nu orice autoritate se reduce la forma charismatică, există o opacitate esenţială a fenomenului autorităţii; mai mult decât îl vrem, noi vrem *în* el. In sfârşit, nici un fenomen nu ratifică într-un mod atât de complet caracterul de inerţie al ideologiei, ca fenomenul autorităţii şi al dominaţiei. în ce mă priveşte, am fost întotdeauna intrigat şi neliniştit de ceea ce mi-ar plăcea să numesc pasul pe loc al politicului; orice putere imită şi repetă o putere anterioară: orice prinţ vrea să fie Cezar, fiecare Cezar vrea să fie Alexandru, orice Alexandru vrea să elenizeze un despot oriental.

Aşadar, caracterul de distorsiune şi de disimulare al ideologiei trece în primul plan atunci când rolul mediator al acesteia întîlneşte fenomenul dominaţiei. Dar, tocmai în măsura în care integrarea unui grup nu se reduce niciodată în întregime la fenomenul autorităţii şi al dominaţiei, nici trăsăturile ideologiei pe care le-am raportat la rolul său mediator nu mai trec, toate, în funcţia de disimulare la care este redusă prea adesea ideologia.

Iată-ne în pragul celui de al treilea concept de ideologie, conceptul propriu-zis marxist. Aş vrea să arăt că el îşi capătă întregul relief dacă îl integrăm celorlalte două de mai înainte. Ce aduce el nou? în esenţă, ideea unei distorsiuni, a unei deformări prin răsturnare: „Şi dacă, în orice ideologie, scrie Marx, oamenii şi raporturile dintre ei ne apar aşezaţi cu capul în jos ca într-o *camera obscura,* acest fenomen decurge din procesele lor de viaţă istorică, tot aşa cum răsturnarea obiectelor pe retină decurge din procesul ei de viaţă direct fizică." Nu iau în considerare, pentru moment, caracterul metaforic al expresiei, asupra căruia o să revin în partea a doua, consacrată condiţiilor *cunoaşterii despre* ideologie. Mă interesează aici noul conţinut descriptiv. Faptul hotărâtor este că ideologia e definită în acelaşi timp prin funcţia şi prin conţinutul ei. Dacă există

o răsturnare, este pentru că o anumită producţie a omenilor este, luată ca atare, o răsturnare. Pentru Marx, care-1 urmează în această privinţă pe Feuerbach, această funcţie este religia, care nu e un exemplu de ideologie, ci ideologia prin excelenţă. Ea este, într-adevăr, aceea care operează răsturnarea între cer şi pământ şi face ca oamenii să meargă cu capul în jos. Ceea ce Marx încearcă să gândească pornind de la acest model este un proces general prin care activitatea reală, procesul de viaţă reală, încetează să mai fie baza, pentru a fi înlocuită cu ceea ce oamenii spun, îşi imaginează, îşi reprezintă. Ideologia este această eroare care ne face să luăm imaginea drept real, reflectarea drept original.

După cum se vede, descrierea este susţinută de critica genealogică a producţiilor ce purced de la real spre imaginar, critică ce operează, la rândul ei, o răsturnare a răsturnării. Descrierea nu este, deci, inocentă: ea consideră ca fiind acceptată reducerea de către Feuerbach a întregului idealism german şi a întregii filosofii la religie şi a religiei la o reflectare răsturnată. Aceasta nu înseamnă că Marx îl repetă pur şi simplu pe Feuerbach, deoarece el adaugă la reducţia în idee reducţia în practică, menită să revoluţioneze baza ideologiei.

La acest nivel, preocuparea mea este de a surprinde potenţialul descriptiv pus astfel în lumină de această genealogie pe care o vom interoga îndată din punctul de vedere al pretenţiilor sale la ştiinţifîcitate. Mi se pare, întâi de toate, că Marx a adus *o specificare* a conceptului de ideologie, care presupune celelalte două concepte de ideologie analizate mai sus. într-adevăr, cum ar putea să aibă vreo eficacitate istorică nişte iluzii, nişte fantezii, nişte fantasmagorii, dacă ideologia n-ar avea un rol mediator încorporat în legătura socială cea mai elementară, ca fiind constituţia ei simbolică, în sensul dat de Mauss şi de Levi-Strauss? Acest fapt ne interzice să vorbim despre o activitate reală pre-ideologică sau neideologică. Pe de altă parte, n-am putea înţelege nici cum ar putea o reprezentare răsturnată a realităţii să servească interesele clasei dominante, dacă raportul dintre dominaţie şi ideologie n-ar fi mai primordial decât analiza în clase sociale şi susceptibil, eventual, de a-i supravieţui. Ceea ce aduce Marx nou se detaşează pe acest fond prealabil al unei constituţii simbolice a legăturii sociale în general şi a raportului de autoritate în particular. Iar ceea ce adaugă este ideea că funcţia justi-ficatoare a ideologiei se aplică în mod privilegiat raportului de dominaţie

294
rezultat din împărţirea în clase sociale şi din lupta de clasă. îi datorăm, astfel, această tematică specifică a funcţionării ideologice în raport cu poziţia dominantă a unei clase. Aş fi însă ispitit să spun că aportul său specific nu e pe deplin recunoscut decât dacă eliberăm analiza sa de o îngustime fundamentală, ce nu poate fi corectată decât dacă punem în legătură conceptul marxist cu conceptul mai cuprinzător pe fondul căruia se detaşează; limitarea fundamentală a conceptului marxist nu ţine de legătura sa cu ideea de clasă dominantă, ci de definiţia ei printr-un conţinut specific, religia, şi nu prin funcţia sa. Această limitarea e moştenirea lui Feuerbach, aşa cum o dovedeşte cea de-a patra teză privitoare la Feuerbach. Or, teza marxistă se extinde, virtual, mult mai departe decât aplicarea ei la religie în prima fază a capitalismului, aplicare ce mi se pare - în treacăt fie zis - pe deplin întemeiată, chiar dacă religia îşi constituie sensul său autenic într-o altă sferă a experienţei şi a discursului; teza marxistă se aplică de drept oricărui sistem de gândire care îndeplineşte aceeaşi funcţie; acest lucru l-au observat foarte bine Horkheimer, Adorno, Marcuse, Habermas şi cei din şcoala de la Frankfurt. Ştiinţa şi tehnologia pot juca, şi ele, într-o anumită fază a istoriei, rolul ideologiilor. Trebuie deci ca funcţia ideologică să poată fi desprinsă de conţinutul ideologic. Faptul că religia se potriveşte cu această funcţie, ca răsturnare a raporturilor dintre cer şi pământ, înseamnă că ea nu mai este religie, adică introducere a Cuvântului în lume, ci *imagine răsturnată a vieţii.* Ea nu mai este atunci decât ideologia denunţată de Marx. Dar acelaşi lucru se poate întâmpla, şi fără îndoială se întâmplă, cu ştiinţa şi tehnologia, din momentul în care ele îşi maschează în spatele pretenţiei lor de ştiin-ţificitate funcţia de justificare privind sistemul militaro-industrial al capitalismului avansat.
în felul acesta, îmbinarea criteriului marxist cu celelalte criterii ale ideologiei poate elibera potenţialul critic al însuşi acestui criteriu sau îl poate eventual întoarce împotriva utilizărilor ideologice ale marxismului, pe care le voi examina îndată.
Dar aceste consecinţe secundare nu trebuie să ne facă să uităm teza fundamentală care domină prima parte a cercetării noastre, şi anume că ideologia este un fenomen de nedepăşit al existenţei sociale, în măsura în care realitatea socială are dintotdeauna o constituţie simbolică şi comportă o interpretare, în imagini şi reprezentări, a legăturii sociale înseşi.
295
în consecinţă, cea de a doua problemă a noastră se pune în toată acuitatea ei: care este statutul epistemologic al discursului despre ideologie? Există, oare, un loc neideologic, din care se poate vorbi în mod ştiinţific despre ideologie?

II. ŞTIINŢELE SOCIALE ŞI IDEOLOGIA

Toate disputele actuale privind ideologia pornesc de la respingerea implicită sau explicită a argumentului lui Aristotel asupra caracterului nediferenţiat şi sumar al argumentaţiei din ştiinţele pe care el le aşeza încă sub numele de politică şi pe care modernii le-au numit succesiv *Moral Sciences, Geisteswissenschaften,* ştiinţe umaniste, ştiinţe sociale, ştiinţe sociale critice, ca să ajungă la critica ideologiilor a şcolii de la Frankfurt. Or, ceea ce mă frapează în discuţiile contemporane nu e numai -nu e atât - ceea ce se spune despre ideologie, cât pretenţia că se spune dintr-un loc neideologic, numit ştiinţă. în consecinţă, tot ce se spune despre ideologie este comandat de ceea ce se presupune a fi ştiinţă şi a se opune ideologiei. După părerea mea, în antiteza ştiinţă-ideologie, ambii termeni trebuie repuşi împreună în discuţie. Dacă ideologia îşi pierde rolul mediator, pentru a nu-şi mai păstra decât rolul mistificator de conştiinţă falsă, este pentru că a fost cuplată cu o ştiinţă definită ea însăşi printr-un statut neideologic. Dar există, oare, o asemenea ştiinţă?
în această discuţie eu disting două etape, în funcţie de interpretarea cuvântului „ştiinţă" într-un sens pozitivist sau nu.
Să începem cu sensul pozitivist. Teza pe care o propun aici este că acest sens e singurul care permitea să i se confere opoziţiei ştiinţă-ideologie un înţeles net şi tranşant, dar că, din păcate, ştiinţa socială, cel puţin la nivelul teoriilor înglobante la care se situează discuţia, nu satisface criteriul pozitiv de ştiinţificitate. într-adevăr, tocmai pentru că a devenit pozitivă, fizica matematică a lui Galileu a putut să elimine pentru totdeauna *impetus-u*| fizicii pregalileene, iar astronomia lui Kepler, a lui Copernic şi Newton, a putut pune capăt carierei astronomiei ptole-meice. Teoria socială globală s-ar afla în acelaşi raport cu ideologia, dacă ar putea satisface aceleaşi criterii ca şi aceste ştiinţe pozitive. Or, slăbiciunea epistemologică a teoriei sociale globale este pe măsura forţei cu

care ea denunţă ideologia. într-adevăr, nicăieri teoria socială nu ajunge la statutul de ştiinţificitate care ar îndreptăţi-o să se folosească de termenul de ruptură epistemologică pentru a-şi marca distanţa faţă de ideologie. Cum scrie Maurice Lagueux, autor al unui remarcabil eseu intitulat „Folosirea abuzivă a raportului ştiinţă-ideologie'", nu trebuie considerate drept ştiinţifice decât „rezultatele intelectuale care permit *în acelaşi timp* o explicaţie satisfăcătoare a unor fenomene rămase până atunci de neînţeles (la nivelul superficial la care se încearcă în zadar să fie lămurite) *şi* rezistă cu succes încercărilor de falsificare întreprinse în mod sistematic şi riguros la adresa lor (verificare în sensul popperian de non-falsi-ficare)" (p.202). Punctul important nu este formularea separată a acestor două criterii, ci tocmai funcţionarea lor împreună. O teorie poate fi puternic explicativă şi slab sprijinită de încercări riguroase de falsificare. Or, tocmai această coincidenţă a celor două criterii le lipseşte încă, şi poate pentru totdeauna, teoriilor globale din ştiinţele sociale. Avem fie nişte teorii unificatoare, însă neverificate, fie teorii parţiale bine verificate, ca în demografie şi, în general, în toate segmentele teoretice cu bază matematică sau statistică, dar care, tocmai din acest motiv, renunţă la ambiţia de a fi interogative. în general, tocmai susţinătorii teoriilor unificatoare, dar puţin exigente în ce priveşte verificarea şi falsificarea, sunt cei care denunţă cu cea mai mare aroganţă ideologia adversarilor lor. Aş vrea să mă străduiesc să demontez câteva capcane în care se poate cădea cu prea multă uşurinţă.

Un argument obişnuit este acela de a spune că ideologia este un discurs de suprafaţă, care nu-şi cunoaşte propriile motivaţii reale. Argumentul devine şi mai impresionant atunci când caracterul inconştient al acestor motivaţii reale este opus caracterului conştient al motivaţiilor publice şi oficiale. Or, este important să observăm că invocarea realului, fie el şi inconştient, nu este, în sine, o garanţie de ştiinţificitate. Schimbarea de plan de la iluzoriu la real, de la conştient la inconştient, are, desigur, prin ea însăşi, o mare putere explicativă. Dar tocmai această putere explicativă constituie o adevărată capcană epistemologică; schimbarea de plan dă într-adevăr, dintr-o dată, o mare satisfacţie de ordin intelectual, care ne face să credem că deschiderea câmpului inconştient

M. Lagueux, „L'usage abusif du rapport science-ideologie", *Culture et Langage,* Cahiers du Quebec, Montreal, Hurtubise, 1973, p.197-230.

N

şi transferul discursului explicativ în acest câmp constituie, prin ele însele şi ca atare, o operaţie de ştiinţificitate.

Suntem întăriţi în această naivitate epistemologică de convingerea că, transferând explicaţia din planul raţionalizărilor conştiente în planul realităţii inconştiente, am redus factorul de subiectivitate din explicaţie. Şi dacă, într-adevăr, comparăm marxismul lui Althusser cu sociologia lui Max Weber, vedem că explicaţia prin motivaţii subiective ale agenţilor sociali a fost înlocuită cu cercetarea unor ansambluri structurale din care subiectivitatea a fost eliminată. Dar această eliminare a subiectivităţii din zona agenţilor istorici nu garantează câtuşi de puţin că sociologul care face ştiinţa a ajuns el însuşi la un discurs fără subiect. Aici funcţionează capcana epistemologică. Datorită unei confuzii semantice, care e un adevărat sofism, explicaţia prin structuri şi nu prin subiectivităţi e luată drept un discurs ce n-ar fi ţinut de nici un subiect specific. în acelaşi timp, este slăbită vigilenţa la nivelul verificării şi al falsificării. Capcana este cu atât mai periculoasă cu cât, la limită, satisfacţia obţinută la nivelul raţionalizării funcţionează ca un obstacol şi ca o mască în raport cu exgenţa de verificare. Or, tocmai aici se află ceea ce teoria denunţă ca fiind ideologie: o raţionalizare ce ascunde realul.

Pentru a masca slăbiciunea epistemologică a acestei poziţii, au fost folosite mai multe tactici; nu voi cita decât două.

Pe de o parte, s-a căutat o compensaţie pentru lipsa de verificare empirică într-o întărire a aparatului formal. Dar şi aici avem de-a face cu un mod de a întări criteriul explicativ în defavoarea criteriului verificării. Ba mai mult, aş fi ispitit să cred că, respinsă pe

planul formalismului, o gândire demistificatoare ca aceea a lui Marx îşi pierde cele mai bune avantaje. Reproşul principal făcut de ea gândirii economice contemporane nu este, oare, tocmai acela că se reduce la conceperea unor „modele uşurate de orice veritabilă densitate"[1]?
Pe de altă parte, s-a căutat într-o consolidare mutuală a mai multor discipline critice o compensaţie pentru neajunsurile epistemologice ale fiecăreia; aşa se face că asistăm la un fel de încrucişare între teoria socială a ideologiilor şi psihanaliză. Această încrucişare capătă înfăţişarea unui chiasm în care se presupune că ceea ce se pretinde dar este insuficient verificat într-o disciplină este mai bine verificat în cealaltă. Pe cât îmi
[1] *Ibid.,p.* 219.
pare de interesantă şi decisivă această încrucişare în perspectiva nepozi-tivistă la care mă voi referi mai încolo, pe atît de negative sunt efectele ei în ce priveşte criteriile de explicare şi de falsificare amintite până aici. Aş fi chiar ispitit să spun că ceea ce se câştigă de o parte se pierde de cealaltă.
într-adevăr, preţul ce trebuie plătit pentru întărirea reciprocă a puterii explicative a celor două teorii este o slăbire proporţională a „trăsăturilor de precizie şi de decidabilitate"[1] în descrierea faptelor susceptibile să tranşeze între ipoteze opuse.
Reiese din această primă fază a discuţiei că, pentru a denunţa aceste poziţii considerate ideologice, teoria socială este departe de a deţine autoritatea ce i-a îngăduit astronomiei să se delimiteze complet de astrologie, ori chimiei de alchimie.
Discuţia nu se încheie însă din această cauză; i se poate, într-adevăr, obiecta argumentaţiei anterioare că a impus teoriei sociale nişte criterii care nu-i convin şi că a rămas ea însăşi prizoniera unei concepţii pozitiviste despre ştiinţele sociale. Sunt de acord cu acest lucru. Şi sunt gata să caut pentru teoria socială alte criterii de ştiinţificitate decât capacitatea explicativă, care se adaugă probei de falsificare. Dar atunci trebuie să fim foarte conştienţi de ceea ce facem. Căci abandonarea criteriilor pozitiviste atrage după sine *ipsofacto* abandonarea unei concepţii pur disjunctive asupra raporturilor dintre ştiinţă şi ideologie. Nu putem juca şi câştiga în acelaşi timp în ambele spaţii de joc; nu putem să abandonăm modelul pozitivist al ştiinţei pentru a da un sens acceptabil ideii de teorie socială, şi să păstrăm în acelaşi timp beneficiul acestui model pentru a institui o adevărată ruptură epistemologică între ştiinţă şi ideologie. Este ceea ce se întâmplă, din păcate, prea adeseori în dezbaterile contemporane despre ideologie.
Să explorăm deci această a doua cale, rezervând pentru partea a treia a cercetării de faţă problema de a şti ce raport nou se descoperă între ştiinţă şi ideologie, din momentul în care criteriile pozitiviste ale teoriei sociale sunt depăşite.
A doua accepţiune pe care o putem da cuvântului „ştiinţă", în raportul său cu ideologia, este o accepţiune *critică.* Această denumire este conformă cu cererea hegelienilor de stânga care, modificând termenul
[1] *Ibid.,* p. 217.

kantian de critică, au cerut o critică cu adevărat critică. Iar Marx, chiar şi în faza despre care se spune astăzi că este situată după ruptura epistemologică din anii 1847, nu ezită să-şi subintituleze *Capitalul* „Critica economiei politice".
Se pune atunci întrebarea: poate ajunge teoria socială, concepută drept critică, la un statut în întregime neideologic, după propriile ei criterii privind ideologia?
Observ aici trei dificultăţi, dintre care a treia îmi va reţine în mod deosebit atenţia, căci de rezolvarea ei depinde posibilitatea de a conferi un statut acceptabil dialecticii ştiinţă-ideologie.
Prima dificultate pe care o observ este următoarea: acordându-i criticii statutul unei ştiinţe *combatante,* cum putem evita s-o lăsăm pradă fenomenelor aproape patologice denunţate la adversar? Când vorbesc despre ştiinţă combatantă, mă gândesc mai ales la interpretarea leninistă a marxismului, reluată cu vigoare de Althusser în eseul său *Lenin şi filosofia.* Althusser susţine aici, concomitent, două teze: pe de o parte, că marxismul reprezintă a treia mare ruptură radicală în istoria gândirii, cea dintâi fiind naşterea geometriei, o dată cu Euclid, iar cea de-a doua a fizicii matematice, o dată cu Galilei; tot aşa, Marx inaugurează conturarea unui nou continent, numit Istorie. Să zicem că aşa stau lucrurile, cu toate că istoria, ca ştiinţă şi ştiinţă de sine, are alţi strămoşi. Nu aceasta este însă dificultatea, ci pretenţia simultană de a trage ceea ce Lenin numea linia partidului între această ştiinţă şi ştiinţa burgheză, şi de a concepe astfel o ştiinţă partizană, în sensul puternic al cuvântului. Aici se află pericolul ca ştiinţa marxistă să se

transforme în ideologie conform propriilor sale criterii. în această privinţă, destinul ulterior al marxismului verifică temerile cele mai sumbre; astfel, analiza în termeni de clase sociale, ca să nu citez decât un exemplu, şi mai ales teza că nu există, în mod fundamental, decât două clase, după ce a fost o ipoteză de lucru extrem de fecundă, devine o dogmă ce ne împiedică să privim cu un ochi nou stratificările sociale noi din societăţile industriale avansate sau formaţiunile de clasă, într-un sens nou al cuvântului, din societăţile socialiste, ca să nu mai spunem nimic despre fenomenele naţionaliste care nu se pretează decât cu greutate la o analiză în termeni de clase sociale.
Şi mai gravă decât această orbire faţă de real, oficializarea doctrinei de către partid provoacăun alt fenomen redutabil de ideologizare: aşa

cum religia este acuzată că a justificat puterea clasei dominante, marxismul funcţionează ca sistem de justificare a puterii partidului ca avangardă a clasei muncitoare şi a puterii grupului conducător în interiorul partidului. Această funcţie de justificare a puterii unui grup dominant explică faptul că scleroza marxismului oferă exemplul cel mai izbitor de ideologie din timpurile moderne; paradoxul este că marxismul de după Marx este exemplificarea cea mai uimitoare a propriului său concept de ideologie, ca expresie secundă a raportului faţă de real şi ca ascundere a acestui raport. Nu e, poate, lipsit de importanţă să reamintim tocmai în acest moment că Napoleon a fost acela care a făcut din termenul onorabil de ideologie şi de ideolog un termen de polemică şi de batjocură.
Aceste observaţii severe nu înseamnă că marxismul este fals. Ele semnifică, dimpotrivă, că funcţia critică a marxismului nu poate fi eliberată şi manifestată decât dacă utilizarea operei lui Marx este în întregime disociată de exercitarea unei puteri, a unei autorităţi, şi de judecăţile ortodoxe; dacă analizele sale sunt supuse probei unei aplicări directe la economia modernă, aşa cum au fost supuse de Marx economiei de la mijlocul secolului trecut; dacă, în sfârşit, marxismul redevine un instrument de lucru printre altele - pe scurt, dacă *Capitalul* lui Marx se alătură lui *Zarathustra* al lui Nietzsche, al cărui autor spunea că este „o carte pentru nimeni şi pentru fiecare".
A doua dificultate priveşte obstacolele care se opun explicării în termeni' neideologici a formării ideologiilor. Voi insista, conform unei observaţii anterioare lăsate în suspensie, asupra rolului de intermediar exercitat de conceptele hegeliene şi feuerbachiene în conceptualizarea marxistă. Desigur, Marx aduce adăugiri criticii feuerbachiene, însă el rămîne pe direcţia ei, atunci când vorbeşte despre ideologie. Trebuie mai întâi să fi conceput întreaga filosofie germană ca pe un comentariu al religiei iar pe aceasta ca pe o răsturnare a raportului dintre cer şi pământ, pentru ca critica să se poată înfăţişa, la rândul ei, ca o răsturnare a răsturnării. Or, este izbitor faptul că lui Marx îi este foarte greu să gândească acest raport altfel decât prin metafore: metafora răsturnării imaginii retiniene, metafora capului şi a picioarelor, a pământului şi a cerului, metafora răsfrângerii şi a ecoului, metafora sublimării în sensul chimic al cuvântului, adică a volatilizării unui corp solid într-un reziduu

eterat, metafora fixării în nori... Aşa cum notează Sarah Kofman într-un eseu[1] marcat de influenţa lui Derrida, aceste metafore rămân prinse într-o reţea de imagini speculare şi într-un sistem de opoziţii - teorie-practică, real-imaginar, lumină-obscuritate - care atestă apartenenţa metafizică a conceptului de ideologie ca răsturnare a unei răsturnări. Se va spune, oare, că după ruptura epistemologică ideologia nu va mai fi gândită ideologic? Textul *Capitalului* despre fetişismul mărfii nu lasă nici un fel de speranţă în această privinţă; forma fantasmagorică pe care o îmbracă raportul de valoare al produselor muncii ce devin mărfuri rămâne o enigmă care, departe de a explica iluzia religioasă, se sprijină pe ea, cel puţin sub formă analogică. în cele din urmă, religia - formă mamă a ideologiei - furnizează mai mult decât analogia, rămâne „secretul" mărfii înseşi. Cum spune Sarah Kofman, fetişul mărfii nu este „reflectarea raporturilor reale, ci a unei lumi deja transformate, vrăjite. Oglindire a oglindirii, fantasmă a fantasmei[2]".
Această neputinţă de a gândi nemetaforic producerea iluziei prezintă, oarecum răsturnat, -avem de-a face cu o răsturnare a răsturnării! - dificultatea atât de subliniată de Aristotel de a gândi participarea la Platon. El spunea despre aceasta că nu e decât metaforă şi vorbe goale. Aici, participarea funcţionează pe dos, nu de la idee la umbra ei, ci de la lucru la răsfrângerea lui. Este, însă, aceeaşi dificultate.
Motivul eşecului poate fi lămurit de cea dintâi analiză a noastră. Dacă e adevărat că

imaginile pe care un grup social şi le oferă despre sine sunt interpretări ce aparţin imediat constituţiei legăturii sociale, cu alte cuvinte, dacă legătura socială este ea însăşi simbolică, e cu totul zadarnic să încercăm să derivăm imaginile a ceva anterior care ar fi realul, activitatea reală, procesul de viaţă reală, care ar avea, în mod secundar, răsfrângeri şi ecouri. Un discurs neideologic despre ideologie se izbeşte aici de imposibilitatea de a atinge un real social anterior simbolizării. Această dificultate îmi confirmă ideea că nu putem pleca de la fenomenul de răsturnare ca să dăm seama despre ideologie, ci trebuie să-1 concepem ca pe o specificare a unui fenomen mult mai fundamental, ce ţine de reprezentarea legăturii sociale în momentul de după constituirea ei simbolică. Travestirea este un episod secund al simbolizării. De aici

[1] S. Kofman, *Camera Obscura. De l'ideologie,* Paris, Galilee, 1973.

[2] Ibid., p.25.

provine, după părerea mea, eşecul oricărei încercări de a defini o realitate socială care ar fi mai întâi transparentă, apoi, în al doilea rând, întunecată, pe care am putea-o surprinde în transparenţa ei originară, dincoace de reflectarea idealizantă. Mult mai fecundă îmi pare a fi la Marx ideea că transparenţa nu se află în spatele nostru, la origine, ci în faţa noastră, la capătul unui proces istoric poate fără de capăt. Dar atunci trebuie să avem curajul de a conchide că separaţia dintre ştiinţă şi ideologie este ea însăşi o idee-limită, limita unei activităţi interne de departajare, şi că nu dispunem acum de o noţiune neideologică a genezei ideologiei.

Dificultatea cea mai însemnată n-a fost încă, totuşi, formulată; ea ţine de imposibilitatea de a exercita o critică absolut radicală. O conştiinţă radical critică ar trebui să rezulte, într-adevăr, dintr-o reflecţie *totală.*

îngăduiţi-mi să dezvolt cu oarecare grijă acest argument, ce nu se referă la lucrările din domeniul ştiinţelor sociale care nu au pretenţia să se constituie ca teorie totală, ci care afectează întreaga teorie socială cu pretenţie totalizantă, inclusiv marxismul.

Ca să-mi elaborez argumentul, daţi-mi voie să privesc îndeaproape cele două modele de explicaţie pe care le distinge Jean Ladriere, într-un text metodologic important, reprodus în *Articularea sensului*[1], şi pe care le-am putea regăsi cu uşurinţă active în cele două tipuri contemporane fundamentale de interpretare ale marxismului însuşi. Vreau să arăt că presupoziţia unei reflecţii totale nu e mai puţin ineluctabilă într-un model decât în celălalt. „Pot fi propuse două modele de explicaţie, spune Ladriere, explicaţia în termeni de proiecte şi explicaţia în termeni de sisteme" (p.42). Să cercetăm primul model. Acestui prim model îi aparţine, evident, sociologia comprehensivă a lui Max Weber, dar şi marxismul în interpretarea lui Gramsci, Lukacs, Ernst Bloch, Goldmann. Or, acest model face extrem de dificilă poziţia de „neutralitate axiologică" revendicată de Max Weber[2]. Explicaţia în termeni de proiecte este în mod necesar o explicaţie în care teoreticianul se implică pe sine,

[1] J. Ladriere, „Signes et concepts en science", in / *'Articulation du sens,* Bibliotheque des sciences religieuses, coeditare Aubier, 1970, p.40-50; reed. Paris, Ed. du Cerf, 1984.

[2] M. Weber, „Le sens de la neutralite axiologique dans Ies sciences sociologiques et economiques", *Essais sur la theorie de la science,* trad. fr., Paris, Pion, 1965, p.399-478.

deci care cere ca el să-şi lămurească propria sa situaţie şi propriul proiect în raport cu propria situaţie. Aici intervine persupoziţia tacită a reflecţiei totale.

Al doilea model de explicaţie se sustrage, oare, acestei presupoziţii posibile? Aşa poate părea la prima vedere: nepropunându-se explicarea acţiunii în termeni de proiecte, nu se urmăreşte elucidarea completă a naturii proiectului, deci efectuarea unei reflecţii totale. Dar implicarea savantului prin instrumentul său de interpretare nu e mai puţin ineluctabilă într-o asemenea explicaţie, dacă ea se vrea totală. Aşa cum arată Ladriere în continuarea eseului său, punctul critic al teoriei sistemelor ţine de necesitatea de a elabora o teorie relativă la evoluţia sistemelor. Or, „în această muncă, notează el, vom fi conduşi fie să ne inspirăm din nişte teorii privitoare la sistemele fizice sau biologice (de exemplu, servindu-ne de un model cibernetic), fie să ne sprijinim pe teorii cu caracter filosofic (şi deci neştiinţific), de exemplu pe o filosofie de tip dialectic" (p.42). însă, şi pe o cale şi pe cealaltă, exigenţa de comple-tudine corespunde celei de reflecţie totală. Este implicată în mod tacit o întreagă filosofie, „conform căreia există în mod efectiv în fiecare moment un punct de vedere al totalităţii şi potrivit căreia acest punct de vedere poate fi explicitat şi descris, pe deasupra, într-un limbaj potrivit. Din nou, conchide Ladriere, suntem obligaţi să invocăm un discurs de alt tip" (p.43).

Astfel, explicaţia în termeni de sisteme nu e mai mult împărtăşită decât explicaţia în termeni de proiecte. Explicaţia în termeni de proiecte nu putea sustrage istoria oricărei condiţii ideologice decât presupunând în mod tacit că se poate face o reflecţie totală. Explicaţia în termeni de sisteme presupune şi ea, deşi într-alt fel, că savantul poate ajunge la un punct de vedere definit ca fiind capabil să exprime totalitatea. Ceea ce echivalează cu reflecţia totală din cealaltă ipoteză.
Acesta este motivul fundamental pentru care teoria socială nu se poate smulge cu totul din condiţia ideologică: ea nu poate nici să efectueze reflecţia totală, nici să ajungă la un punct de vedere în stare să exprime totalitatea, care ar sustrage-o medierii ideologice căreia îi sunt supuşi ceilalţi membri ai grupului social.

III. DIALECTICA ŞTIINŢEI ŞI A IDEOLOGIEI

Problema pe care am numit-o, în introducerea mea, „ chestiunea de încredere" se pune de acum înainte în aceşti termeni: ce se poate face cu opoziţia - rău gândită şi, poate, de negândit - dintre ştiinţă şi ideologie?
Trebuie, oare, să renunţăm pur şi simplu la ea? Mărturisesc că am fost adesea foarte aproape s-o cred, reflectând la această bătaie de cap. Nu cred, totuşi, căci am pierde astfel beneficiul unei tensiuni ce nu se poate reduce nici la o antiteză sigură, nici la o ruinătoare confuzie a genurilor.
Dar poate că este necesar să ne apropiem mai întâi de punctul de non-distincţie, într-un demers care poate ascunde o mare valoare terapeutică. Acesta este, cel puţin, folosul pe care l-am tras din recitirea lucrării deja vechi şi pe nedrept uitate, măcar pe acest continent, a lui Karl Mannheim, scrisă în germană în 1929 şi intitulată *Ideologie und Utopie*'. Meritul acestei cărţi este de a fi tras toate consecinţele din descoperirea caracterului *recurent* al acuzaţiei de ideologie şi de a fi asumat până la capăt efectul, încălcarea de către ideologie a poziţiei proprii a oricui încearcă să aplice celuilalt critica ideologică.
Karl Mannheim pune pe seama marxismului descoperirea că ideologia nu e o eroare locală, explicabilă psihologic, ci o structură de gândire ce poate fi atribuită unui grup, unei clase, unei naţiuni. Dar el îi reproşează apoi marxismului că s-a oprit la jumătatea drumului şi că nu şi-a aplicat lui însuşi manevra neîncrederii şi a bănuielii. Or, după părerea lui Mannheim, nu marxismul este cel care mai poate să oprească reacţia în lanţ cauzată de fenomenul fundamental de dezintegrare a unităţii culturale şi spirituale ce pune toate discursurile în stare de război. Ce se întâmplă însă atunci când se trece, astfel, de la suspiciunea restrânsă la suspiciunea generalizată? Karl Mannheim răspunde: am trecut de la o ştiinţă combatantă la o ştiinţă paşnică - sociologia cunoaşterii, întemeiată de Troeltsch, Max Weber, Max Scheler. Ceea ce era o armă a proletariatului devine o metodă de cercetare urmărind să scoată la lumină condiţionarea socială a oricărei gândiri.
Iată cum generalizează Karl Mannheim conceptul de ideologie. Pentru el, ideologiile sunt definite în esenţă prin noncongruenţa, prin

Ideologie und Utopie, Bonn, Cohen, 1929.

discordanţa lor faţă de realitatea socială. Ele nu se deosebesc de utopii decât prin trăsături secundare. Ideologiile sunt profesate mai degrabă de clasa conducătoare, iar cele care le denunţă sunt clasele mai puţin privilegiate. Utopiile sunt susţinute mai curând de către clasele aflate în ascensiune; ideologiile privesc înapoi, utopiile privesc înainte. Ideologiile se acomodează cu realitatea pe care o justifică şi o ascund; utopiile atacă frontal realitatea şi o fac să explodeze. Aceste opoziţii dintre utopie şi ideologie sunt, desigur, însemnate, însă nu sunt niciodată hotărâtoare şi totale, cum se observă la Marx însuşi, care clasează socialismele utopice printre fantasmele ideologice. Pe de altă parte, numai istoria ulterioară hotărăşte dacă o utopie era ceea ce pretinde că este, adică o viziune nouă, capabilă să schimbe cursul istoriei. Dar, mai ales, opoziţia dintre utopie şi ideologie nu poate fi o opoziţie totală; şi una şi cealaltă se detaşează pe fondul comun de incongruenţă (prin întârziere sau prin avans) faţă de un concept de realitate ce nu se dezvăluie decât în practica efectivă. Acţiunea nu poate avea loc decât dacă o asemenea deviere nu face imposibilă adaptarea constantă a omului la o realitate în necontenită curgere.
Să admitem ca pe o ipoteză de lucru acest concept generalizat de ideologie, cuplat pe deasupra, într-un mod foarte complex, cu cel de utopie, care devine când una dintre speciile sale, când un gen contrar.

întrebarea mea - întrebare obsedantă - este aceasta: din ce loc vorbeşte cercetătorul într-o teorie a ideologiei generalizate? Trebuie să mărturisim că locul acesta nu există. Şi el există şi mai puţin decât într-o teorie a ideologiei restrânse, în care doar celălalt se situează în ideologie. De data aceasta însă, savantul ştie că e prins şi el în ideologie. în această privinţă, dezbaterea lui Karl Mannheim cu sine însuşi este exemplară prin nemărginita sa onestitate intelectuală. Căci Karl Mannheim ştie că pretenţia weberiană la o sociologie *wertfrei,* neutră din punct de vedere axiologic, este o iluzie. Ea e numai un stadiu, chiar dacă acest stadiu este necesar: „Ceea ce se cere, scrie el, este o dispoziţie continuă de a recunoaşte că orice punct de vedere este particular unei anumite situaţii şi de a cerceta prin analiză în ce constă această particularitate. O mărturisire clară şi explicită a presupoziţiilor metafizice implicite care fac posibilă cunoaşterea va contribui mai mult la lămurirea şi la înaintarea cercetării decât negarea verbală a existenţei acestor presupoziţii,
306
împreună cu reintroducerea lor pe ascuns, pe uşa de serviciu" (p.80). Dar, dacă rămânem aici, cădem în plin relativism, în plin istoricism, iar cercetarea însăşi e anulată ; căci, notează Karl Mannheim, cine nu are presupoziţii nu pune întrebări; cine nu pune întrebări nu poate formula ipoteze şi, în consecinţă, nu mai caută nimic. Se întâmplă aici cu cercetătorul la fel ca şi cu societăţile: ideologiile sunt devieri, discordanţe faţă de mersul real al lucrurilor. Dar moartea ideologiilor ar duce la cea mai sterilă luciditate: căci un grup social fără ideologie şi fără utopie ar fi lipsit de proiect, de distanţă faţă de sine, de reprezentare de sine. Ar fi o societate fără proiect global, lăsată în voia unei istorii fragmentate în evenimente egale toate între ele şi deci lipsite de însemnătate.
Dar atunci, cum să facem presupuneri, când ştim că totul e relativ? Cum să luăm o hotărâre care să nu fie o aruncare de zaruri, o lovitură de forţă logică, o mişcare pur fideistă?
Am mai spus-o: Karl Mannheim se luptă cu această dificultate cu un curaj de gândire exemplar. El încearcă cu orice preţ să distingă relaţionismul de relativism. Dar cu ce preţ? Cu preţul unei imposibile exigenţe: aceea de a resitua toate ideologiile parţiale într-o viziune totală, care le atribuie o semnificaţie relativă; şi de a se trece, astfel, de la o concepţie nonevaluativă, de pur spectator, la o concepţie evaluativă care-şi ia riscul să afirme că cutare ideologie este congruentă, iar alta nu. Iată-ne încă o dată readuşi la cerinţa imposibilă a unei cunoaşteri totale: „Să dăm, spune el, omului modern o viziune revizuită a unui proces istoric *total"* (p.69). Astfel, un hegelianism sfios face deosebirea dintre rela-ţionism şi relativism: „este, zice Karl Mannheim, sarcina de a descoperi, în schimbarea normelor, a formelor, a instituţiilor, un sistem a cărui unitate şi semnificaţie avem datoria să le înţelegem" (p. 82). Iar mai departe: „A descoperi în totalitatea complexului istoric rolul, semnificaţia, sensul fiecărei componente elementare" (p. 83). „Acesta este tipul de cercetare sociologică a istoriei cu care ne identificăm noi înşine" (p.83).
Acesta este preţul ce trebuie plătit pentru ca cercetătorul să se elibereze de scepticism şi de cinism şi să evalueze prezentul pentru a îndrăzni să spună: cutare idei sunt valide în cutare situaţie dată, altele pun piedici luciditătii şi schimbării. Dar, pentru a administra acest criteriu de acomodare la o situaţie dată, gânditorul ar trebui să-şi fi desăvârşit ştiinţa.
307
într-adevăr, pentru a măsura distorsiunile provocate realităţii, ar trebui cunoscută realitatea socială totală. Or, sensul însuşi al realului se determină tocmai la capătul procesului: „A încerca să te sustragi distorsiunii ideologice şi utopice înseamnă, în ultimă analiză, a începe să cauţi realul" (p.87). Ne aflăm din nou la un fel de vârtelniţă, ca la Marx, care spunea că realul căruia i se opune la început iluzia ideologică nu va fi cunoscut decât în cele din urmă, când ideologiile vor fi, practic, dizolvate. Şi aici totul este circular: „Numai cine e pe deplin conştient de raza limitată a oricărui punct de vedere, spunea Karl Mannheim, se află pe drumul înţelegerii căutate a întregului" (p.93). Situaţia inversă nu este însă mai puţin constrângătoare: „O vedere totală implică în acelaşi timp asimilarea şi depăşirea limitărilor punctelor de vedere particulare" (p.94). Astfel, Karl Mannheim şi-a asumat obligaţia infinită de a învinge istoricismul prin propriile sale excese, conducându-1 de la un istoricism parţial la unul total. în această privinţă, nu e lipsit de semnificaţie faptul că el s-a interesat în acelaşi timp de problema

socială a intelectualităţii *(intelligentsia).* Căci sinteza punctelor de vedere presupune un purtător social, care nu poate fi o clasă mijlocie, ci un strat relativ fără clasă, nesituat prea ferm în ordinea socială. Acesta este intelectualitatatea relativ lipsită de legături a lui Alfred Weber, *aceafreischwebende Intel-ligenz.* în felul acesta, teoria ideologiei se bazează ea însăşi pe utopia unui „spirit total luminat din punct de vedere sociologic" (p.175).
Trebuie să mărturisim că sarcina unei sinteze totale e imposibilă. Suntem, oare, din această cauză, readuşi, fără să fi făcut nici un progres, la critica reflecţiei totale? Ieşim, oare, doar învinşi din această luptă istovitoare cu condiţiile ideologice ale oricărui punct de vedere? Trebuie, oare, să renunţăm la orice judecată de adevăr privitoare la ideologie? Nu cred.
Cum am spus, consider poziţia lui Karl Mannheim ca fiind punctul de întoarcere din care poate fi percepută direcţia unei soluţii viabile.
Condiţiile soluţiei îmi par a fi cuprinse într-un discurs cu caracter *hermeneutic* asupra condiţiilor oricărei înţelegeri cu caracter *istoric.* Revin aici, prin lungul ocol al unei discuţii despre condiţiile de posibilitate ale unei cunoaşteri privind ideologia, la o analiză făcută în altă parte[1]. Mă situasem atunci dintr-o dată într-o reflecţie de tip heideg-
[1] Cf. eseul următor din acest volum, „Hermeneutica şi critica ideologiilor".

gerian, pentru a mă îndrepta spre fenomenul central al preînţelegerii, a cărui structură ontologică precede şi comandă toate dificultăţile propriu-zis epistemologice pe care ştiinţele sociale le întâlnesc sub numele de prejudecată, de ideologie, de cerc hermeneutic. Aceste dificultăţi epistemologice - de altfel diverse şi ireductibile unele la altele - au aceeaşi origine. Ele ţin de însăşi structura unei fiinţe care nu se află niciodată în poziţia suverană a unui subiect în stare să se distanţeze de totalitatea condiţionărilor sale. în eseul de faţă, n-am vrut să-mi ofer uşurinţa unui discurs ce s-ar instala dintr-o dată într-o ontologie a preînţelegerii pentru a judeca de sus dificultăţile teoriei ideologiilor. Am preferat calea lungă şi grea a unei reflecţii de tip epistemologic asupra condiţiilor de posibilitate ale unei cunoaşteri privind ideologia şi, în general, asupra condiţiilor de validare a discursului explicativ din ştiinţele sociale. Am încercat atunci să regăsesc din interior, prin eşecul proiectului de reflecţie totală sau de cunoaştere totală a diferenţelor ideologice, necesitatea unui alt tip de discurs, cel al hermeneuticii înţelegerii istorice.
N-o să refac aici analiza cestuilalt discurs. Mă voi limita să fac, în chip de concluzie, *câteva propoziţii* care ar putea să dea un sens acceptabil cuplului ştiinţă-ideologie.
O primă propoziţie: orice cunoaştere obiectivantă privind poziţia noastră în societate, într-o clasă socială, într-o tradiţie culturală, într-o istorie, este precedată de o relaţie de *apartenenţă^* care n-o vom putea niciodată reflecta în întregime. înainte de orice distanţă critică, aparţinem unei istorii, unei clase, unei naţiuni, unei culturi, uneia sau mai multor tradiţii. Asumându-ne această apartenenţă care ne precede şi ne susţine, asumăm rolul primordial al ideologiei, cel pe care l-am descris ca funcţie mediatoare a imaginii, a reprezentării de sine; prin funcţia integrativă a ideologiilor, participăm şi la celelalte funcţii ale ideologiei, funcţii de justificare şi de distorsiune. Dar ştim acum că condiţia ontologică a preînţelegerii exclude reflecţia totală care ne-ar pune în condiţia avantajoasă a cunoaşterii neideologice.
O a doua propoziţie: dacă cunoaşterea *obiectivantă* este întotdeauna secundă în raport cu relaţia de apartenenţă, ea se poate totuşi constitui într-o *relativă autonomie.* într-adevăr, momentul critic care-o constituie este fundamental posibil în virtutea factorului de *distanţare* ce aparţine

relaţiei de istoricitate. Tema aceasta nu e explicitată de Heidegger însuşi, care-i marchează totuşi locul în negativ atunci când declară: „Cercul caracteristic înţelegerii (...) ascunde în el o posibilitate autentică a cunoaşterii celei mai originare; n-o sesizăm în mod corect decât dacă explicitarea *(Auslegung)* îşi propune ca sarcină primă, permanentă şi ultimă, să nu permită ca să-i fie impuse cunoştinţele dobândite şi vederile sale prealabile, anticipările sale, de cine ştie ce fantezii (Einfalle) şi noţiuni populare, ci să-şi asigure tema ştiinţifică prin dezvoltarea acestor anticipări conform lucrurilor înseşi[1]." Este stabilită, astfel, în principiu necesitatea de a include instanţa critică în mişcarea de întoarcere către structura însăşi a preînţelegerii care ne constituie şi care

suntem. O departajare critică între preînţelegere şi prejudecată este, aşadar, cerută de însăşi hermeneutica preînţelegerii. Tocmai această temă, abia schiţată de Heidegger şi poate înăbuşită de chiar preocuparea pentru radicalitate a întreprinderii sale, a fost dusă de Gadamer ceva mai departe, fără să-i dea, poate, amploarea pe care o merită. El a pus totuşi degetul pe problema capitală, după părerea mea, a distanţării, care nu e numai distanţă temporală, ca în interpretarea textelor şi a monumentelor trecutului, ci şi distanţare pozitivă: faptul de a nu înţelege decât cu condiţia distanţei, a distanţării, ţine de condiţia unei *conştiinţe expuse eficacităţii istoriei.* încerc, în ce mă priveşte, să înaintez mai departe în aceeaşi direcţie. Medierea textelor este, după părerea mea, de o valoare exemplară fără egal. A înţelege o rostire înseamnă întâi de toate a ţi-o opune ca ceva spus, a o înregistra în textul ei, desprins de autor; această distanţare aparţine în mod intim oricărei lecturi care nu poate apropia lucrul textului decât în şi prin distanţă. După părerea mea, această hermeneutică a textelor, asupra căreia încerc, în ce mă priveşte, să reflectez, conţine preţioase indicaţii pentru o receptare corectă a criticii ideologiilor. Căci orice distanţare este, cum ne-a arătat Karl Mannheim, generalizându-1 pe Marx, o distanţare de sine, distanţare a sinelui faţă de sine. în felul acesta poate şi trebuie să fie asumată critica ideologiilor, într-un travaliu al înţelegerii asupra sa însăşi, care travaliu implică în mod organic o critică a iluziilor subiectului. Aceasta este deci cea de-a doua propoziţie a mea: distanţarea, opusă în mod dialectic apartenenţei, este condiţia de posibilitate a unei critici a ideologiilor, nu în afara sau împotriva hermeneuticii, ci în interiorul hermeneuticii.

;

[1] M. Heideggerr, *L'Etre et le Temps,* op. cit., trad. fir., p. 187.

A treia propoziţie: dacă critica ideologiilor se poate lipsi parţial de condiţia ei iniţială de înrădăcinare în pre-înţelegere, dacă, aşadar, se poate organiza ca şi cunoaştere intrând astfel în mişcarea a ceea ce Jean Ladriere indică a fi trecere la teorie, această cunoaştere nu poate deveni totală; ea e condamnată să rămână o cunoaştere parţială, fragmentară, insulară; *necompletudinea* ei este întemeiată hermeneutic în condiţia originară şi de nedepăşit, care face ca distanţarea să fie ea însăşi un moment al apartenenţei. Uitarea acestei condiţii peste care nu se poate nicidecum trece este sursa tuturor piedicilor, ele însele de netrecut, legate de extinderea ideologiei asupra cunoaşterii ideologiei. Teoria ideologiei suferă aici o constrângere epistemologică de necompletudine şi de *netotalizare,* care îşi are raţiunea hermeneutică în însăşi condiţia înţelegerii.

Aşa încât, în ce mă priveşte, îmi asum teza lui Habermas că orice cunoaştere este susţinută de un *interes* şi că teoria critică a ideologiilor este ea însăşi susţinută de un interes, interesul pentru emancipare, adică pentru comunicarea nelimitată şi fără piedici. Trebuie să vedem însă limpede că acest interes funcţionează ca o ideologie sau ca o utopie. Iar noi nu ştim care dintre cele două, deoarece numai istoria ulterioară va tranşa între discordanţele sterile şi discordanţele creatoare. Trebuie să avem în vedere nu numai caracterul indistinct, ideologic sau utopic, al interesului care susţine critica ideologiilor, ci şi - şi încă mai mult -faptul că acest interes este legat în mod organic de celelalte interese pe care, de altfel, teoria le descrie: interesul pentru dominaţia materială şi manipularea aplicată lucrurilor şi oamenilor - interesul faţă de comunicarea istorică, susţinut de înţelegerea moştenirilor culturale; interesul faţă de emancipare nu operează deci niciodată o ruptură totală în sistemul de interese, ruptură susceptibilă de a introduce la nivelul cunoaşterii o tăietură epistemologică netă.

Aceasta este deci cea de-a treia propoziţie a mea: critica ideologiilor, susţinută de un interes specific, nu-şi rupe niciodată legăturile cu fondul de apartenenţă pe care se sprijină. A uita această legătură iniţială înseamnă a împărtăşi iluzia unei teorii critice ridicate la rangul de cunoaştere absolută.

A patra şi ultima mea propoziţie va fi una de simplă deontologie. Ea *phveştefolosirea corectă* a criticii ideologiilor. Rezultă din toată această

meditaţie faptul că critica ideologiilor este o sarcină pe care trebuie s-o reluăm mereu, dar pe care, din principiu, n-o putem încheia. Cunoaşterea e întotdeauna pe cale de a se elibera de ideologie, însă ideologia rămâne mereu grila, codul de interpretare datorită căruia nu suntem un intelectual lipsit de odgoane şi de legături, ci rămânem susţinuţi de ceea ce Hegel numea „substanţa etică", *Sittlichkeit.* Numesc deontologică ultima mea

propunere: căci nimic nu ne este mai necesar astăzi decât faptul de a renunţa la aroganţa criticii şi de a desfăşura cu răbdare munca mereu neîncheiată a distanţării şi cea de reluare a substanţei noastre istorice.

Hermeneutica şi critica ideologiilor

Dezbaterea pe care o evocăm sub acest titlu depăşeşte cu mult limitele unei discuţii asupra fundamentului ştiinţelor sociale. Ea pune în joc ceea ce voi numi gestul filosofic de bază. Acest gest înseamnă, oare, recunoaşterea condiţiilor istorice cărora le este supusă orice înţelegere omenească sub regimul fmitudinii? Sau este el, în ultimă instanţă, un gest de sfidare, un gest critic, reluat la nesfârşit şi la nesfârşit îndreptat împotriva „falsei conştiinţe", împotriva distorsiunilor comunicării umane, în spatele cărora se ascunde exercitarea permanentă a dominaţiei şi a violenţei? Aceasta este miza filosofică a unei dezbateri ce pare să se înnoade la început în planul epistemologiei aşa-numitelor ştiinţe ale spiritului. Această miză pare să se enunţe în termenii unei alternative: ori conştiinţa hermeneutică, ori conştiinţa critică. Dar, aşa stau oare lucrurile? Nu alternativa însăşi trebuie respinsă? însă este, oare, posibilă o hermeneutică ce ar face dreptate criticii ideologiilor, adică una care i-ar demonstra necesitatea pornind de la fondul propriilor ei exigenţe? După cum se poate ghici, miza e foarte însemnată. N-o vom risca de la început în nişte termeni atât de generali şi cu o atitudine atât de ambiţioasă; vom lua mai degrabă ca axă de referinţă o discuţie contemporană care are avantajul de a prezenta problema sub formă de alternativă. Dacă aceasta trebuie în cele din urmă depăşită, vom afla, cel puţin, ce dificultăţi trebuie învinse.

Cei doi protagonişti ai alternativei sunt: din domeniul hermeneuticii, Hans-Georg Gadamer, din domeniul criticii, Jiirgen Habermas. Dosarul polemicii lor este astăzi public; el e reprodus, în parte, într-un mic volum, *Hermeneutik und Ideologiekritik,* publicat de Suhrkamp în 1971'. Acesta va fi dosarul din care voi extrage liniile de forţă ale conflictului ce opune hermeneutica şi teoria critică a ideologiilor. Voi lua ca piatră de încercare a dezbaterii aprecierea *tradiţiei* în ambele filosofii; aprecierii sale, pozitive din partea hermeneuticii, îi răspunde cercetarea bănuitoare a teoriei ideologiilor, care nu vrea să vadă în ea decât expresia sistematic deformată a comunicării sub influenţa unei exercitări nerecunoscute a violenţei. Alegerea acestei pietre de încercare are avantajul de a pune imediat în evidenţă o înfruntare privind „revendicarea de universalitate" a hermeneuticii. Dacă, într-adevăr, critica ideologiilor prezintă vreun interes, este în măsura în care ea este o disciplină nonhermeneutică, ce se înscrie în afara sferei de competenţă a unei ştiinţe sau a unei filosofii a interpretării, şi care-i marchează limita fundamentală.

Mă voi limita, în prima parte a acestui eseu, să prezint piesele dosarului; o voi face în termenii unei alternative simple: ori hermeneutica, ori critica ideologiilor. Voi rezerva pentru partea a doua o reflecţie cu caracter mai personal, centrată pe următoarele două întrebări:

[1] Iată, cu aproximaţie, istoricul dezbaterii. în 1965 apare ediţia a doua din *Wahrheit und Methode* de H.G. Gadamer (trad. fr. , *Verite et Methode, op.cit.),* publicată pentru prima oară în 1960. Această ediţie cuprinde o prefaţă care răspunde unui prim grup de critici. Habermas lansează un prim atac în 1967, în a sa *Logică a ştiinţelor umaniste,* atac îndreptat împotriva secţiunii din *Adevăr şi metodă* asupra căreia ne vom concentra, şi anume a reabilitării prejudecăţii, autorităţii şi tradiţiei, şi împotriva celebrei teorii a „conştiinţei istorice eficiente". Gadamer publică în acelaşi an, în ale sale *Kleine Schriften* I, o conferinţă din 1965 intitulată „Universalitatea problemei hermeneutice", din care găsim o traducere franceză în *Archives de philosophie* din 1971 (p.3-17), ca şi un alt eseu, „Retorică, hermeneutică şi critică a ideologiilor", tradus tot în *Archives de philosophie* din 1971 (p. 207-230). Habermas răspunde într-un lung eseu, „Revendicarea de universalitate a hermeneuticii", publicat în *Festschrift-ul* în onoarea lui Gadamer, intitulat *Hermeneutică şi Dialectică* I, 1970. Dar lucrarea principală a lui Habermas asupra căreia ne vom opri este intitulată£rf£ennmis *und lnteresse* (Cunoaştere şi interes) (trad. fr, Paris, Gallimard, 1976); ea conţine în apendice o importantă expunere de principiu şi de metodă publicată în 1965 sub titlul „Perspective". Concepţia sa despre formele actuale ale ideologiei se găseşte în *Tehnica şi ştiinţa ca ideologie* (trad. fr., Paris, Gallimard, 1973), oferită lui Herbert Marcuse pentru aniversarea a şaptezeci de ani, în 1968.

1) Cu ce condiţie poate da socoteală, în sine, o filosofie hermeneutică de cererea legitimă a unei critici a ideologiilor? Oare cu preţul revendicării sale de universalitate şi al unei refaceri destul de profunde a programului şi proiectului său?

2) Cu ce condiţie este posibilă o critică a ideologiilor? Poate fi ea, în ultimă instanţă, lipsită cu totul de presupoziţii hermeneutice?

Ţin să spun că nici o intenţie de anexare, nici un sincretism nu va conduce această dezbatere. Sunt gata să afirm, împreună cu Gadamer de altfel, că fiecare dintre cele două teorii vorbeşte dintr-un loc diferit, dar că fiecare poate recunoaşte revendicarea de universalitate a celeilalte, în aşa fel încât locul uneia să fie înscris în structura celeilalte.

I. ALTERNATIVA

1. Gadamer: hermeneutica tradiţiilor

Putem merge de-a dreptul la punctul critic - la *Brennpunkt-ul* - pe care Habermas îl atacă încă în a *sa Logică a ştiinţelor sociale,* şi anume la concepţia despre conştiinţa istorică şi reabilitarea sub formă de provocare a celor trei concepte legate de prejudecată, de autoritate şi de tradiţie. într-adevăr, textul acesta nu e secundar, accesoriu sau marginal. El se leagă direct de experienţa centrală sau, cum am spus ceva mai înainte, de locul din care vorbeşte această hermeneutică şi de unde îşi afirmă revendicarea de universalitate. Este experienţa scandalului pe care-1 constituie, la scara conştiinţei moderne, acel soi de *distanţare alienantă*- de *Verfremdung* - care este mult mai mult decât un sentiment ori o stare afectivă, adică chiar presupoziţia ontologică ce susţine conduita obiectivă a ştiinţelor umaniste. Metodologia acestor ştiinţe implică în mod ineluctabil o distanţare, care presupune, la rândul ei, distrugerea raportului primordial de apartenenţă - de *Zugehorigkeit* -fără de care n-ar exista raportare la sfera istoricului ca atare. Această dezbatere între distanţarea alienenată şi experienţa apartenenţei este urmărită de Gadamer în cele trei sfere între care se repartizează experienţa hermeneutică: sfera estetică, sfera istorică, sfera limbajului. în sfera estetică, experienţa de a fi impresionat este ceea ce precede întot-

deauna şi face posibil exerciţiul critic al judecăţii pe care 1-a teoretizat Kant sub numele de judecată de gust. în sfera istorică, cea care face posibilă orice exercitare a unei metodologii istorice la nivelul ştiinţelor umaniste şi sociale este conştiinţa de a fi susţinut de nişte tradiţii care mă preced. în sfârşit, în sfera limbajului, care le traversează, într-un anume fel, pe celelalte două, co-apartenenţa la lucrurile spuse de marile voci ale creatorilor de discurs precede şi face posibilă orice reducţie instrumentală a limbajului şi orice pretenţie de a domina prin tehnici obiective structurile textului culturii noastre. Astfel, o singură şi aceeaşi teză străbate cele trei părţi din *Wahrheit und Methode.* Dacă dezbaterea noastră se localizează în partea a doua, ea este deja începută - şi, într-un fel, deja încheiată - în estetic, şi, în acelaşi timp, nu se desăvârşeşte decât în experienţa limbajului, în care conştiinţa estetică şi conştiinţa istorică sunt aduse în discurs. Teoria conştiinţei istorice constituie, astfel, microcosmosul lucrării întregi şi miniatura marii dezbateri.

Dar, declarându-şi amplitiudinea scopului, filosofia hermeneutică declară totodată şi caracterul local al punctului său de plecare. Locul din care vorbeşte Gadamer este

determinat de istoria încercărilor de a rezolva problema fundamentului ştiinţelor spiritului în romantismul german, apoi la Dilthey, apoi pe baza ontologiei heideggeriene. Gadamer însuşi mărturiseşte acest lucru, chiar atunci când atestă universalitatea dimensiunii hermeneutice; această universalitate nu e abstractă; ea este centrată pentru fiecare cercetător pe o problematică dominantă, pe o experienţă privilegiată: „Propria mea încercare, scrie el la începutul eseului *Retorică, hermeneutică şi critică a ideologiei,* se leagă de reluarea moştenirii romantismului german de către Dilthey, în măsura în care îşi ia ca temă teoria ştiinţelor spiritului, deşi o face să se sprijine pe un fundament nou şi cu mult mai larg; experienţa artei, împreună cu experienţa victorioasă a contemporaneităţii care îi este proprie, dă o replică distanţării istorice din ştiinţele spiritului"[1]. Hermeneutica are deci cu adevărat un scop care precede şi depăşeşte orice ştiinţă, scop despre care depune mărturie „caracterul linguistic *(langagier)* universal al comportamentului faţă de lume" *(ibid.,* p.208); dar universalitatea acestui scop este contraponderea îngustimii experienţei iniţiale în care se înră-

[1] „Rhctorique, hermeneutique et critique de l'ideologie", trad. fr., în *Archives de philosophie,* 1971, p.207-208.

dăcinează. Nu este deci indiferent pentru dezbaterea cu susţinătorii criticii ideologiilor faptul de a sublinia, o dată cu pretenţia de universalitate, mărturisirea caracterului local al experienţei iniţiale. S-ar fi putut concepe, într-adevăr, în egală măsură, să se ia în considerare nu conştiinţa istorică în sine, ci teoria exegezei, a interpretării textelor în experienţa lecturii, aşa cum se putea face acest lucru pe baza aceleiaşi moşteniri, adică a hermeneuticii lui Schleiermacher;«alegând acest punct de plecare oarecum diferit, aşa cum voi propune eu însumi să facem, în partea a doua a acestui eseu, ne-am pregăti să dăm problemei distanţării, a alienării, o semnificaţie mai pozitivă decât în evaluarea lui Gadamer. Nu este deci deloc indiferent faptul că Gadamer a înlăturat, ca fiind mai puţin semnificativă, tocmai o reflecţie asupra ,fftinţării pentru text" *(Sein zum Texte),* pe care el pare s-o reducă la o reflecţie asupra problemei traducenTerijate în model al caracterului linguistic al comportamentului uman faţă de lume. Aceasta va fi totuşi reflecţia la care, în ce mă priveşte, voi reveni în partea a doua a studiului, cu speranţa de a extrage din ea o orientare a gândirii mai puţin supusă decât cea a lui Gadamer problematicii tradiţiei şi, tocmai prin aceasta, mai receptivă faţă de critica ideologiilor. Preferând să ia ca axă de reflecţie conştiinţa istorică şi problema condiţiilor ce fac posibile ştiinţele spiritului, Gadamer orienta în mod inevitabil filosofia hermeneutică spre reabilitarea prejudecăţii şi apologia tradiţiei şi a autorităţii, şi situa această filosofie hermeneutică într-o poziţie conflictuală cu orice critică a ideologiilor. în acelaşi timp, conflictul însuşi era readus, în ciuda terminologiei moderne, la formularea lui cea mai veche, contemporană cu lupta dintre spiritul romantismului şi spiritul *Aufklărung-ului,* şi trebuia să ia forma unei repetiţii a aceluiaşi conflict de-a lungul unui parcurs obligatoriu, pornind de la romantism ca punct iniţial, trecând prin etapa epistemologică a ştiinţelor spiritului odată cu Dilthey, şi supus transpunerii ontologice odată cu Heidegger. Cu alte cuvinte, adoptând experienţa privilegiată a conştiinţei istorice, Gadamer adopta şi un anumit parcurs filosofic pe care trebuia să-1 reitereze în mod inevitabil.

într-adevăr, tocmai în lupta dintre romantism şi iluminism s-a constituit propria noastră problemă şi s-a întrupat opoziţia dintre două atitudini filosofice fundamentale: pe de o parte *Aufklărung-ul* şi lupta

sa împotriva prejudecăţilor, iar pe de alta romantismul şi nostalgia lui pentru trecut. Problema e de a şti dacă conflictul modera dintre critica ideologiilor, aşa cum o vedea şcoala de la Frankfurt, şi hermeneutică, aşa cum o vede Gadamer, marchează vreun progres în raport cu această dezbatere.

în ceea ce-1 priveşte pe Gadamer, intenţia sa declarată este neîndoielnică: este vorba, într-adevăr, de a nu recădea pe făgaşul romantic. Ampla dsfăşurare a celei de a doua părţi din *Adevăr şi metodă,* care culminează cu faimoasa teorie a „conştiinţei expuse efectelor istoriei" (aşa propun eu să fie tradusă, adică comentată, celebra *Wirkungsgeschichtlich.es Bewusstsein)* cuprinde viul reproş adresat filozofiei romantice, de a nu fi operat decât o răsturnare din *pentru* în *contra* sau, mai degrabă, din contra în pentru, fără să fi reuşit să deplaseze problematica însăşi şi să schimbe terenul dezbaterii. Prejudecata este, într-adevăr, o categorie a *Aufklărung-ulm,* categoria prin excelenţă, sub dubla formă a precipitării (a judeca prea repede) şi a prevenirii (a urma obiceiul, autoritatea). Prejudecata este lucrul de care trebuie să te debarasezi pentru a

începe să gândeşti, pentru a îndrăzni să gândeşti - potrivit celebrului adagiu *sape aude* -, pentru a ajunge la vârsta adultă, la *Mundigkeit.* Pentru a regăsi un sens mai puţin univoc negativ al cuvântului „prejudecată" (devenit aproape sinonim cu judecata neîntemeiată, cu judecata falsă) şi pentru a restaura ambivalenţa pe care *latinesculpraejudicium* a putut-o avea în tradiţia juridică de dinaintea epocii Luminilor, ar trebui să putem repune în discuţie presupoziţiile unei filosofii care opune raţiunea şi prejudecata; or, aceste presupoziţii sunt chiar cele ale unei filosofii critice; într-adevăr, prejudecata este o categorie negativă dominantă tocmai pentru o filosofie a judecăţii - şi o filosofie critică este o filosofie a judecăţii; ceea ce trebuie deci pus în discuţie este primatul judecăţii în comportamentul omului faţă de lume; or, numai o filosofie ce face din obiectivitate, al cărei model este oferit de ştiinţe, măsura cunoaşterii, ridică judecata la rangul de tribunal. Judecata şi prejudecata nu sunt categorii dominante decât în genul de filosofie provenit de la Descartes, care face din conştiinţa metodică cheia legăturii noastre cu existenţa şi cu fiinţele. Trebuie să săpăm deci sub filosofia judecăţii, sub problematica subiectului şi a obiectului, pentru a duce la bun sfârşit o reabilitare a prejudecăţii care să nu fie o simplă negare a spiritului Luminilor.

318

Aici se dovedeşte filosofia romantică a fi în acelaşi timp o primă fundamentare a problemei şi un eşec fundamental. O primă fundamentare, întrucât ea îndrăzneşte să nege „discreditul aruncat asupra prejudecăţii de către *Aufklärung"* (acesta este titlul paginilor 256 şi al celor următoare din *Wahrheit und Methode;* trad. fr., p.109), un eşec fundamental, întrucât ea a inversat doar răspunsul, fără să inverseze întrebarea; romantismul îşi duce într-adevăr lupta pe terenul definit de adversar, adică acela privind rolul tradiţiei şi al autorităţii în interpretare; pe acelaşi teren, pe acelaşi sol interogativ, e ridicat în slăvi *mythos-ul* în loc să fie celebrat *logos-ui,* se pledează pentru Vechi în defavoarea Noului, pentru creştinătatea istorică împotriva statului modern, pentru Comunitatea fraternă contra Socialismului juridic, pentru inconştientul genial contra conştiinţei sterile, pentru trecutul mitic împotriva viitorului utopiilor raţionale, pentru imaginaţia poetică contra judecăţii reci. Hermeneutica romantică îşi leagă astfel destinul de tot ceea ce trece drept Restauraţie.

Acesta este făgaşul în care hermeneutica conştiinţei istorice nu vrea să recadă. încă o dată, problema este de a şti dacă hermeneutica lui Gadamer a depăşit cu adevărat punctul de plecare romantic al hermeneuticii şi dacă afirmaţia sa că „fiinţa-om îşi găseşte finitudinea în faptul că se află întâi de toate în sânul tradiţiilor" (260; 114*) se sustrage jocului de răsturnări în care el consideră că s-a închis romantismul filosofic, faţă cu pretenţiile oricărei filosofii critice.

Gadamer apreciază că problematica prejudecăţii nu poate fi reînnoită, tocmai în calitatea ei de problematică, înainte de filosofia lui Heidegger. în această privinţă, etapa propriu-zis diltheyană a problemei nu e câtuşi de puţin decisivă. Dimpotrivă, iluzia că există două ştiinţificităţi, două metodologii, două epistemologii, cea a ştiinţelor naturii şi cea a ştiinţelor spiritului, i-o datorăm lui Dilthey. Tocmai de aceea, în ciuda datoriei sale faţă de Dilthey, Gadamer nu ezită să scrie: „Dilthey n-a ştiut să se elibereze de teoria tradiţională a cunoaşterii" (261; 115); punctul său de plecare rămâne, într-adevăr, conştiinţa de sine, stăpână pe sine; pentru el, subiectivitatea rămâne referinţa ultimă. Domnia *Erlebnis-ului* este domnia unui primordial care sunt eu. în acest sens, faptul fundamental *este Innesein-ul,* interioritatea, conştientizarea de sine. Gadamer procla-

* Referire la traducerea franceză, *Verile et Methode, op.cit.*

319

mă, deci, deopotrivă contra lui Dilthey şi *aAufklărung-ului* ce reapare mereu: „Iată de ce prejudecăţile individului, încă mai mult decât judecăţile lui, constituie realitatea istorică *(geschichtliche)* a fiinţei sale" (261; 115). Reabilitarea prejudecăţii, a autorităţii, a tradiţiei va fi deci îndreptată împotriva domniei subiectivităţii şi interiorităţii, adică împotriva criteriilor reflexivităţii. Această polemică antireflexivă va contribui chiar la a da pledoariei despre care vom vorbi îndată aparenţa unei întoarceri la o poziţie precritică. Oricât de provocantă - ca să nu spunem provocatoare - ar fi această pledoarie, ea ţine de recucerirea dimensiunii istorice în defavoarea momentului reflexiv. Istoria mă precede şi îmi devansează reflecţia. Aparţin istoriei înainte de a-mi aparţine. Or, Dilthey n-a putut înţelege acest lucru, pentru că revoluţia lui rămâne epistemologică şi pentru că criteriul său reflexiv e mai puternic decât conştiinţa sa istorică.

Ne putem întreba, totuşi, dacă vioiciunea celor spuse împotriva lui Dilthey nu are

aceeaşi semnificaţie ca şi atacul contra romantismului; oare nu fidelitatea faţă de Dilthey, mai profundă decât critica ce-i este adresată, e cea care explică faptul că problema istoriei şi a istoricităţii, şi nu cea a textului şi a exegezei, continuă să ofere ceea ce aş numi, într-un sens vecin cu anumite exprimări ale lui Gadamer însuşi, expe-*rien|aprinceps* a hermeneuticii? Or, poate că acesta este nivelul la care trebuie să interogăm hermeneutica lui Gadamer, adică un nivel la care fidelitatea lui faţă de Dilthey este mai semnificativă decât critica pe care i-o aduce. Păstrăm în rezervă această chestiune pentru partea a doua a cercetării noastre şi continuăm mişcarea de trecere de la critica romantismului şi a epistemologiei dilteheyene la faza propriu-zis heideggeriană a problemei.

Restituirea dimensiunii istorice a omului cere cu mult mai mult decât o simplă reformă metodologică - adică mult mai mult decât o legitimare doar epistemologică a ideii de „ştiinţe ale spiritului" în faţa cerinţelor ştiinţelor naturii. Numai o răsturnare fundamentală care subordonează ontologiei teoria cunoaşterii scoate la iveală sensul adevărat al acelei *Vorstruktur des Verstehens* — al prestructurii (sau structurii de anticipaţie) a înţelegerii - care condiţionează orice reabilitare a prejudecăţii.

Fiecare are prezent în memorie textul din *Sein und Zeit* privitor la actul înţelegerii (paragraful 31), text în care Heidegger, acumulând

expresiile care prezintă prefixul *vor (Vor-habe, Vor-sicht, Vor-Griff),* întemeiază cercul hermeneutic al „ştiinţelor spiritului" peo structură de anticipaţie ce fine de însăşi poziţia fiinţei noastre în existenţă. Gadamer o spune foarte bine: „ţinta'gândirii hermeneutice a liîîHeidegger este nu atât aceea de a dovedi că există un cerc, cât de a dovedi că acest cerc are un sens ontologic pozitiv" (251; 104). Este însă remarcabil faptul că Gadamer nu trimite numai la pragraful 31, ce aparţine încă *Analiticii fundamentale a Dasein-ului* (este titlul primei secţiuni), ci şi la paragraful 63, care deplasează de-a dreptul problematica interpretării spre chestiunea temporalităţii ca atare; nu mai este vorba doar de *Da-u|* fiinţării-aici, ci de puterea-lui-de- fiinţare-integrală *(Ganzseinskonnen),* care se certifică în cele trei extaze temporale ale grijii. Gadamer are perfectă dreptate să scrie: „Ne vom putea întreba cu privire la consecinţele pe care le atrage după sine pentru hermeneutica ştiinţelor spiritului faptul că Heidegger derivă în ₍mod fundamental structura circulară a actului înţelegerii din temporalitatea *Dasein-ului" (ibid.).*

Heidegger însuşi nu şi-a pus însă aceste întrebări, care ne vor readuce, poate, într-un mod neaşteptat la tema critică ce se voise eliminată împreună cu preocuparea pur epistemologică sau metodologică. Dacă urmărim mişcarea de radicalizare care duce nu numai de la Dilthey la Heidegger, ci, chiar în *Sein und Zeit,* de la paragraful 31 la paragraful 63, adică de la analitica pregătitoare la chestiunea totalităţii, reiese că experienţa privilegiată, dacă mai putem vorbi aşa, nu mai este istoria istoricilor, ci însăşi istoria problemei sensului fiinţei în metafizica occidentală. Reiese atunci că situaţia hermeneutică în care se desfăşoară interogaţia este marcată de faptul că structura de anticipaţie de la care începem să interogăm fiinţa este oferită de istoria metafizicii. Ea este cea care ţine locul prejudecăţii. Vom avea să ne întrebăm mai încolo dacă raportul critic pe care Heidegger îl instituie faţă de această tradiţie nu conţine în germene o anumită reabilitare, care nu mai este a prejudecăţii, ci a criticii prejudecăţilor. Aici are loc deplasarea fundamentală pe care Heidegger o impune problemei prejudecăţii; prejudecata -*Vormeinung* - face parte din structura de anticipare (a se citi *Sein und Zeit,* p.150; 187). Exemplul exegezei textului este aici mai mult decât un caz particular; este un revelator, în sensul fotografic al cuvântului. Chiar dacă Heidegger numeşte interpretarea filologică un „mod derivat"

(p. 152; 189), ea rămâne piatra de încercare. Tocmai aici poate fi observată necesitatea de a ne întoarce de la cercul vicios în care se învârte interpretarea filologică, în măsura în care este înţeleasă pornind de la un model de ştiinţificitate comparabil cu cel al ştiinţelor exacte, la cercul nevicios al structurii de anticipare a înseşi fiinţei care suntem. Dar Heidegger nu este interesat de mişcarea de întoarcere de la structura de anticipare, constitutivă pentru fiinţa noastră, la aspectele propriu-zis metodologice ale cercului hermeneutic. E foarte regretabil, pentru că tocmai pe acest traiect de întoarcere hermeneutica riscă să întîlnească critica, şi îndeosebi critica ideologiilor. De aceea, propria noastră punere în discuţie a lui Heidegger şi Gadamer va pleca de la dificultăţile puse de acest traseu de întoarcere pe care se legitimează doar ideea că interpretarea

filologică este un „mod derivat al înţelegerii fundamentale". Atâta vreme cât n-am încercat să întreprindem această derivare, încă n-am arătat că prestructura însăşi este fundamentală. Căci nimic nu este fundamental, atâta vreme cât ceva n-a fost derivat din el.

Pe acest triplu fond - romantic, diltheyan, heideggerian - trebuie reaşezată *contribuţia proprie a lui Gadamer la problematică.* în această privinţă, textul său este ca un palimpsest în care pot fi întotdeauna distinse, atât în grosime cât şi în transparenţă, un strat romantic, un strat diltheyan şi un strat heideggerian, şi pe care-1 putem citi, prin urmare, la fiecare dintre aceste nivele. în schimb, fiecare dintre aceste nivele se reflectă în ceea ce Gadamer spune acum în numele său propriu. Aşa cum au observat foarte bine adversarii săi, contribuţia proprie a lui Gadamer priveşte întâi de toate legătura pe care el o instituie, la un nivel oarecum pur fenomenologic, între *prejudecată, tradiţie* şi *autoritate;* apoi, interpretarea ontologică a acestei secvenţe, pornind de la conceptul de *Wirkungsgeschichtliches Bewusstsein,* pe care eu îl traduc prin „conştiinţă expusă efectelor istoriei" sau „conştiinţă a eficacităţii istorice" (Fataud spune: „conştiinţă inserată în devenirea istorică"); în sfârşit, consecinţa epistemologică pe care el o numeşte *înKleine Schriften* consecinţa meta-critică, şi anume faptul că o critică exhaustivă a prejudecăţilor - deci a ideologiilor - este imposibilă în absenţa punctului zero din care ea ar putea fi făcută.

Să reluăm fiecare din aceste trei puncte: fenomenologia prejudecăţii, a tradiţiei şi a autorităţii, ontologia conştiinţei expuse efectelor istoriei, critica criticii.

322

Nu fără un grăunte de provocare, Gadamer încearcă să reabiliteze în acelaşi timp prejudecata, tradiţia şi autoritatea. Analiza este „fenomenologică", în sensul că încearcă de desprindă o esenţă a acestor trei fenomene, pe care aprecierea peiorativă *aAuJklărung-ului* ar fi întunecat-o. Prejudecata, ca să începem cu ea, nu este polul opus al unei raţiuni fără presupoziţie; ea este o componentă a actului de înţelegere, legată de caracterul istoriceşte finit al fiinţei umane; nu e adevărat că nu există decât prejudecăţi neîntemeiate; există, în sens juridic, prejudecăţi care pot fi sau nu întemeiate ulterior, şi chiar „prejudecăţi legitime". în această privinţă, dacă prejudecăţile prin precipitare sunt mai greu de reabilitat, prejudecăţile prin prevenire au o semnificaţie profundă, care dispare într-o analiză condusă de pe o poziţie pur critică. Prejudecata împotriva prejudecăţii provine, într-adevăr, dintr-o prejudecată înrădăcinată mai adânc contra autorităţii, care este identificată prea repede cu dominaţia şi cu violenţa. Conceptul de autoritate ne introduce în miezul dezbaterii cu critica ideologiei. Nu uităm nici faptul că acest concept se află de asemenea în centrul sociologiei politice a lui Max Weber: statul este prin excelenţă instituţia ce se bazează pe credinţa în legitimitatea autorităţii sale şi a dreptului său legitim de a recurge la violenţă în ultimă instanţă. Or, pentru Gadamer, analiza suferă de un cusur încă de pe vremea *Aufklărung-u|ui,* din pricina confuziei dintre dominaţie, autoritate şi violenţă. Tocmai aici se impune analiza de esenţă. Pentru *Aufklărung,* autoritatea are în mod necesar drept contrapondere supunerea oarbă: „Or, autoritatea, în esenţa sa, nu implică nimic de această natură. Desigur, autoritatea revine întâi de toate unor persoane. Numai că autoritatea unei persoane nu se întemeiază pe un act de supunere şi de abdicare a raţiunii, ci pe un act de acceptare şi de recunoaştere prin care cunoaştem şi recunoaştem că celălalt ne este superior în judecată şi apercepţie, că judecata lui ne devansează, că are prioritate asupra judecăţii noastre. Tot aşa, la drept vorbind, autoritatea nu se concede ci se dobândeşte, ea trebuie neapărat să fie dobândită de oricine vrea să ajungă la ea. Ea se bazează pe respect, prin urmare pe un act al raţiunii înseşi care, conştientă de limitele sale, acordă celorlalţi o mai mare capacitate de apercepţie. Astfel înţeleasă în adevăratul ei sens, autoritatea n-are nimic de-a face cu supunerea oarbă faţă de un ordin dat. Cu siguranţă, autoritatea n-are nici o legătură imediată cu supunerea; ea se bazează pe recunoaştere" *(Wahrheit undMethode,* p.264; 118).

323

Conceptul cheie este deci cel de recunoaştere *(Anerkennung),* substituit celui de supunere. Or, acest concept implică, în treacăt fie spus, un anumit moment critic: „Recunoaşterea autorităţii, se afirmă mai departe, este întotdeauna legată de ideea că ceea ce spune autoritatea nu este ceva arbitrar, nici iraţional, ci poate fi admis în principiul său; în aceasta constă esenţa autorităţii pe care o revendică educatorul, superiorul, specialistul" *(ibid.).* Prin intermediul acestui moment critic, această

fenomenologie a autorităţii şi critica ideologiei nu este imposibil să fie articulate.
Dar nu acest aspect al lucrurilor este, în cele din urmă, subliniat de Gadamer. In ciuda criticii sale anterioare, Gadamer revine la o temă a romantismului german, punând în legătură *autoritatea şi tradiţia.* Cea care are autoritate este tradiţia. Când ajunge la această ecuaţie, Gadamer vorbeşte ca un romantic: „Există o formă de autoritate pe care romantismul a apărat-o cu o ardoare aparte: tradiţia; tot ce este consacrat de tradiţia transmisă şi de obiceiuri posedă o autoritate devenită anonimă, iar existenţa noastră istoriceşte finită este determinată de această autoritate a lucrurilor moştenite, care exercită o influenţă puternică *(Gewalt)* asupra felului nostru de a acţiona şi asupra comportamentului nostru, şi nu numai ceea ce se justifică prin motive. Orice educaţie se bazează pe ea (...) [Obiceiurile şi tradiţiile] sunt primite în deplină libertate, dar nu sunt deloc create cu o deplină libertate de discernământ sau întemeiate în validitatea lor. Tocmai aceasta numim noi tradiţie: fundamentul validităţii lor. Şi datorăm în mod efectiv romantismului această rectificare a *Auflklărung-xAu|,* ce restabileşte dreptul pe care îl păstrează tradiţia chiar în afara fundamentelor raţionale, ca şi rolul său determinant pentru dispoziţiile şi comportamentul nostru. Tocmai în perspectiva caracterului indispensabil al tradiţiei îşi întemeiază etica antică trecerea de la etică la politică, - arta de a da legi bune; putem spune că în aceasta constă superioritatea eticii anticilor asupra filosofiei morale a modernilor. Prin comparaţie, *Aufklărung-ul* modern este abstract şi revoluţionar" (265; 119-120). (S-a remarcat cum cuvântul *Gewalt* s-a strecurat în text, pe urmele lui *Autorität,* ca şi *Herrschaft* în expresia *Herrschaft von Tradition.)*
Desigur, Gadamer are grijă să nu recadă pe făgaşul dezbaterii fără ieşire dintre romantism şi iluminism. Trebuie să-i fim recunoscători

pentru că a încercat să apropie, în loc să opună, autoritatea şi raţiunea. Autoritatea îşi trage adevăratul înţeles din contribuţia ei la maturizarea unei judecăţi libere: „a accepta autoritatea" înseamnă deci şi a o trece prin ciurul îndoielii şi al criticii. într-un mod mai esenţial, legătura dintre autoritate şi raţiune ţine da faptul că „tradiţia nu încetează să fie un factor al libertăţii şi al istoriei înseşi" (265; 120). Nu observăm acest lucru dacă confundăm „păstrarea" *(Bewahrung)* unei moşteniri culturale cu păstrarea unei realităţi naturale; o tradiţie cere să fie sesizată, asumată şi întreţinută; în această privinţă, ea este un act de raţiune:"Păstrarea nu rezultă dintr-un comportament mai puţin liber decât răsturnarea şi inovaţia" (266; 121).
Se va fi remarcat, totuşi, că Gadamer foloseşte cuvântul *Vernunft,* raţiune, şi nu *Verstand,* intelect; pe această bază, e posibil un dialog cu Habermas şi K.O. Apel, preocupaţi şi ei să apere un concept de raţiune deosebit de intelectul planificator pe care ei îl văd aservit proiectului pur tehnologic. Nu este exclus ca deosebirea, scumpă şcolii de la Frankfurt, dintre acţiunea comunicativă, operă a raţiunii, şi acţiunea instrumentală, operă a intelectului tehnologic, să nu se susţină decât prin recursul la tradiţie - cel puţin la tradiţia culturală vie - prin opoziţie cu tradiţia politizată şi institutionalizată. Distincţia pe care o face şi Eric Weil între raţionalul tehnologiei şi rezonabilul politicii ar fi de asemenea bine situată aici; nici la Eric Weil, acest raţional nu funcţionează fără un dialog între spiritul novator şi cel al tradiţiei.
Interpretarea propriu-zis „ontologică" a secvenţei - prejudecată, autoritate, tradiţie - se cristalizează oarecum în categoria de *Wirkungs-geschichte* sau *Wirkungsgeschichtliches Bewusstsein* (cuvânt cu cuvânt: conştiinţă a istoriei efectelor) care marchează culmea reflecţiei lui Gadamer asupra întemeierii „ştiinţelor spiritului".
Această categorie nu mai aparţine metodologiei, acelei *Forschung* istorice, ci conştiinţei reflexive a acestei metodologii. Este o categorie a conştientizării istoriei. Vom vedea mai încolo că anumite concepte ale lui Habermas, precum ideea regulatoare de comunicare nelimitată, se situează la acelaşi nivel al înţelegerii de sine a ştiinţelor sociale. Se cuvine deci să analizăm cu cea mai mare luciditate acest concept de conştiinţă a istoriei efectelor. în linii mari, putem spune că ea este conştiinţa de a fi expuşi istoriei şi acţiunii sale, în aşa fel încât această

acţiune asupra noastră nu poate fi obiectivată, pentru că această eficacitate face parte din sensul său ca fenomen istoric. în *Kleine Schriften,* I, p. 158, citim: „Prin aceasta vreau să spun întâi de toate că nu ne putem sustrage devenirii istorice, nu ne putem distanţa de ea pentru ca trecutul să fie pentru noi un obiect (...) Suntem întotdeauna situaţi în istorie (...) Vreau să spun că conştiinţa noastră e determinată de o devenire

istorică reală, astfel încât ea n-are libertatea de a se situa în faţa trecutului. Vreau să spun, pe de altă parte, că trebuie să conştientizăm întotdeauna din nou acţiunea ce se exercită astfel asupra noastră, în aşa fel încât orice trecut pe care voim să-1 resimţim ne constrânge să ni-1 asumăm în totalitate, să-i asumăm, oarecum, adevărul."
Dar acest fapt masiv şi global de apartenenţă şi de dependenţă a conştiinţei tocmai faţă de ceea ce o afectează, poate fi analizat chiar înainte ca ea să se nască în calitate de conştiinţă faţă de sine. Această acţiune într-adevăr prevenitoare, încorporată conştientizării, se lasă articulată la nivelul gîndirii linguistice filosofice în felul următor. Patru teme îmi par a conlucra la această categorie de conştiinţă a istoriei eficacităţii. Mai întâi, acest concept trebuie cuplat şi pus în tensiune cu cel de *distanţă istorică,* pe care Gadamer 1-a elaborat în paragraful precedent celui pe care-1 citim şi din care amintita *Forschung* face o condiţie metodologică; distanţa este un fapt; distanţarea este un comportament metodologic. Istoria efectelor sau a eficacităţii este tocmai cea care se exercită cu condiţia distanţei istorice. Ea este proximitatea departelui. De unde iluzia, împotriva căreia luptă Gadamer, că „distanţa" pune capăt complicităţii noastre cu trecutul şi că creează totodată o situaţie comparabilă cu obiectivitatea ştiinţelor naturii, tocmai în măsura în care, o dată cu pierderea familiarităţii, noi ne rupem şi de arbitrar. împotriva acestei iluzii, este important să restaurăm paradoxul „alterităţii" trecutului. Istoria eficientă este eficacitatea în cadrul distanţei.
A doua temă încorporată acestei idei de eficacitate istorică: nu există vreo *survolare* care să ne permită să stăpânim cu privirea ansamblul acestor efecte; între finitudine şi cunoaşterea absolută, trebuie să alegem; conceptul de istorie eficientă nu operează decât într-o ontologie a fini-tudinii. El joacă acelaşi rol ca şi cel de „proiect aruncat" („projet jete") şi de „situaţie" din ontologia heideggeriană. Fiinţa istorică este ceea

ce nu trece niciodată în cunoaşterea de sine. Dacă există vreun concept hegelian corespondent, acesta ar fi nu cel de *Wissen,* de ştiinţă, ci cel de *Substanz,* pe care Hegel îl foloseşte ori de câte ori trebuie exprimat fondul cu neputinţă de stăpânit care vine în discurs prin dialectică; dar atunci, ca să-i facem dreptate, trebuie să urcăm din nou pe cursul *Fenomenologiei spiritului* şi nu să coborâm spre cunoaşterea absolută.
A treia temă o corectează puţin pe cea dinainte; dacă nu există survolare, nu există nici situaţie care ne limitează în mod absolut. Acolo unde există o situaţie, există un *orizont,* care se poate îngusta sau lărgi. Aşa cum o dovedeşte cercul vizual al existenţei noastre, peisajul se ierarhizează între apropiat, depărtat şi deschis. La fel se întîmplă în cazul înţelgerii istorice; s-a crezut că nu mai datorăm nimic acestui concept de orizont dacă-1 identificăm cu regula de metodă de a ne transpune în punctul de vedere al celuilalt; orizontul este atunci orizontul celuilalt; se crede, astfel, că istoria a fost aliniată la obiectivitatea ştiinţelor; nu înseamnă,oare, obiectivitate adoptarea punctului de vedere al celuilalt, uitând punctul de vedere propriu? Nimic nu este, totuşi, mai ruinător decât această asimilare iluzorie: căci textul tratat astfel ca obiect absolut e deposedat de pretenţia sa de a ne spune ceva despre lucru. Or, această pretenţie nu se susţine decât prin ideea unei înţelegeri prealabile privind lucrul însuşi. Nimic nu ruinează mai mult însuşi sensul acţiunii istorice decât această distanţare obiectivă, care suspendă în acelaşi timp tensiunea punctelor de vedere şi pretenţia tradiţiei de a trasmite un cuvânt adevărat despre ceea ce există.
Dacă restabilim dialectica punctelor de vedere şi tensiunea dintre celălalt şi ceea ce este propriu, ajungem la conceptul cel mai înalt - a patra temă a noastră -, cel de *fuzionare a orizonturilor.* Este un concept dialectic ce provine dintr-un dublu refuz, cel al obiectivismului, potrivit căruia obiectivarea celuilalt se face uîfâncTceea ce este propriu, şi cel al cunoaşterii absolute, conform căruia istoria universală este susceptibilă să se articuleze într-un unic orizont. Noi nu existăm nici în orizonturi închise, nici într-un orizont unic. Nu există orizont închis, deoarece ne putem transpune într-un alt punct de vedere şi într-o altă cultură. Ar fi o robinsonadă să pretindem că celălalt ne este inaccesibil. Dar nu există orizont unic, deoarece tensiunea dintre celălalt şi ceea ce este propriu nu poate fi depăşită. Gadamer pare să admită, pentru moment, ideea unui
.

unic orizont care înglobează toate punctele de vedere ca în monadologia lui Leibniz (288; 145). O face, pare-se, pentru a lupta contra pluralismului radical al lui Nietzsche, care ar duce la incomunicabilitate şi ar ruina ideea de „înţelegere asupra lucrului",

esenţială pentru filosofia însăşi a *logos-ului.* Este motivul pentru care poziţia lui Gadamer are mai multe afinităţi cu Hegel, în măsura în care înţelegerea istorică cere o „înţelegere asupra lucrului", deci un unic *logos* al comunicării; însă poziţia lui este doar tangentă la cea a lui Hegel, căci ontologia sa heideggeriană a finitudinii îi interzice să facă din acest unic orizont o cunoaştere. însuşi cuvântul orizont marchează o aversiune ultimă faţă de ideea unei cunoaşteri în care s-ar reuni fuziunea orizonturilor. Contrastul în virtutea căruia un punct de vedere se detaşează pe fondul celorlalte *(Abhebung)* marchează distanţa dintre hermeneutică şi orice hegelianism.
De la acest concept de nedepăşit al fuzionării orizonturilor, teoria prejudecăţii îşi primeşte trăsătura cea mai caracteristică: prejudecata este orizontul prezentului, este finitudinea aproapelui în deschiderea sa asupra departelui. De la acest raport cu propriul sine şi cu celălalt, conceptul de prejudecată îşi primeşte ultima tuşă dialectică: tocmai în măsura în care mă transpun în celălalt, mă aduc pe mine însumi cu orizontul meu prezent, cu prejudecăţile mele. Numai în această tensiune dintre celălalt şi şinele propriu, dintre textul trecutului şi punctul de vedere al cititorului, prejudecata devine operantă, putând constitui istoricitatea.
Implicaţiile epistemologice ale acestui concept ontologic de eficienţă istorică sunt uşor de distins. Ele privesc statutul însuşi al cercetării din „ştiinţele spiritului". Aici voia să ajungă Gadamer. Acea *Forschung -inquiry* -, cercetarea ştiinţifică, nu scapă conştiinţei istorice a celor care trăiesc şi fac istoria. Cunoaşterea istorică nu se poate elibera de condiţia istorică. De aceea, proiectul unei ştiinţe libere de prejudecăţi este imposibil. Tocmai pornind de la o tradiţie care-o interpelează, istoria pune trecutului întrebări semnificative, continuă o cercetare semnificativă, ajunge la rezultate semnificative. Insistenţa asupra cuvântului *Bedeutung* nu lasă nici o îndoială: istoria ca ştiinţă îşi primeşte semnificaţiile, la începutul ca şi la sfârşitul cercetării, de la legătura pe care o păstrează cu o tradiţie acceptată şi recunoscută. Intre acţiunea tradiţiei şi investigaţia istorică se încheie un pact pe care nici o conştiinţă critică nu-1
328
poate desface decât cu riscul ca cercetarea însăşi să-şi piardă sensul. Istoria istoricilor *(Historie)* nu poate deci decât să ridice la un grad mai înalt de conştiinţă însăşi viaţa în istorie *(Geschichte):* „însăşi cercetarea istorică modernă nu este numai cercetare, investigaţie, ci transmitere a unor tradiţii" (268; 123). Legătura omului cu trecutul precede şi învăluie tratarea pur obiectivă a faptelor trecutului. Va trebui să ne punem întrebarea dacă idealul unei comunicări fără limită şi fără constrângeri, pe care Habermas îl opune conceptului de tradiţie, se sustrage argumentului lui Gadamer după care ideea de cunoaştere desăvârşită a istoriei şi, totodată, a unui obiect în sine al istoriei este de negândit.
Oricum ar sta lucrurile în privinţa însemnătăţii acestui argument împotriva unei critici a ideologiilor ridicată la rang de instanţă supremă, hermeneutica pretinde, în cele din urmă, să se erijeze într-o critică a criticii, sau meta-critică.
De ce meta-critică? Sub acest termen, se pune în discuţie ceea ce Gadamer numeşte, în *Kleine Schriften,* „universalitatea problemei her-meneutice". Remarc trei semnificaţii ale acestei noţiuni de universalitate: mai întâi, pretenţia că hermeneutica are aceeaşi amplitudine ca şi ştiinţa; într-adevăr, universalitatea este o revendicare ridicată în primul rând de ştiinţă; ea priveşte cunoaşterea şi puterea noastră. Hermeneutica năzuieşte să cuprindă acelaşi domeniu ca şi cercetarea ştiinţifică, întemeind-o pe o experienţă a lumii care precede şi înfăşoară cunoştinţele şi puterea ştiinţei. Această revendicare de universalitate se ridică deci pe acelaşi teren ca şi critica, ce se adresează, şi ea, condiţiilor care fac posibilă cunoaşterea şi puterea puse în mişcare de ştiinţă. Această primă universalitate provine deci din chiar sarcina hermeneuticii: „de a restabili legăturile care unesc lumea obiectelor devenite în felul acesta disponibile şi supuse arbitrarului nostru, pe care o numim lumea tehnicii, cu legile fundamentale ale fiinţei noastre, sustrase arbitrarului nostru, şi pe care noi nu mai putem să le facem, ci doar să le respectăm" („Universalitatea problemei hermeneutice", *Kleine Schriften* I, p. 101; trad.fr. *Archives de philosophie,* nr.33, 1970, p.4). A sustrage arbitrarului nostru ceea ce ştiinţa supune acestui arbitrar, iată cea dintâi sarcină meta-critică.
S-ar putea spune însă că această universalitate este încă una de împrumut. După Gadamer, hermeneutica are o universalitate proprie, la care nu putem ajunge, în mod paradoxal, decât pornind de la câteva
329

experienţe privilegiate cu vocaţie universală. într-adevăr, cu riscul de a deveni *oMethodik,* hermeneutica nu-şi poate ridica pretenţia la univer-saliutate decât pornind de la domenii foarte concrete, deci pornind de la hermeneutici regionale pe care trebuie mereu să le deregionalizeze. Tocmai în acest efort de deregionalizare întâmpină ea, poate, o rezistenţă ce ţine de natura însăşi a experienţelor-martori pe fondul cărora se detaşează. Aceste experienţe sunt, într-adevăr, nişte experienţe prin excelenţă de *Verfremdung,* de înstrăinare, fie, cum s-a spus, în conştiinţa estetică, în conştiinţa istorică sau în conştiinţa linguistică *(langagiere).* Această luptă împotriva distanţării metodologice face în acelaşi timp din hermeneutică o critică a criticii: ea trebuie mereu să urce din nou stânca lui Sisif, să restaureze solul ontologic pe care metodologia 1-a erodat. Dar, în acelaşi timp, critica criticii duce la asumarea unei teze ce va părea foarte suspectă în ochii „criticii": şi anume, că există deja un *consens,* care fundamentează posibilitatea legăturii estetice, a legăturii istorice şi a legăturii cu sfera limbajului. Lui Schleiermacher, care definea hermeneutica drept arta de a evita neînţelegerea *(Missever-ständnis),* Gadamer îi ripostează: „Orice neînţelegere nu este oare precedată, la drept vorbind, de ceva ca un fel de «acord», care constituie suportul ei?"
Ideea aceasta a unei *tragendes Einverstăndnis* este absolut fundamentală; afirmaţia că o înţelegere prealabilă susţine însăşi neînţelegerea este tema meta-critică prin excelenţă. Ea ne conduce în acelaşi timp la cel de al treilea concept de universalitate al lui Gadamer. Elementul universal care permite deregionalizarea hermeneuticii este limbajul însuşi. Acordul care ne susţine este înţelegerea prin dialog: nu neapărat confruntarea liniştită, ci relaţia întrebare-răspuns în radicalitatea ei: „Tocmai acesta este fenomenul hermeneutic prim, şi anume că nu există aserţiune posibilă care să nu poată fi înţeleasă ca răspuns la o întrebare şi că acesta este modul în care ea poate fi înţeleasă" (ibid., p Io7; trad.fr., p.12). De aceea, întreaga hermeneutică culminează în conceptul de *Sprachlichkeit* sau „dimensiune linguistică", fiind bine înţeles că în limbaj trebuie să vedem aici nu sistemul limbilor, ci culegerea lucrurilor rostite, rezumatul mesajelor celor mai semnificative, vehiculate nu numai de limbajul obişnuit, ci de toate limbajele remarcabile care ne-au făcut ceea ce suntem.
Ne vom apropia de critica lui Habermas punând întrebarea dacă „dialogul care suntem" este chiar elementul universal care permite deregionalizarea hermeneuticii, sau dacă el nu constituie o experienţă prea particulară, ce cuprinde deopotrivă posibilitatea de a ne înşela cu privire la adevărata situaţie de fapt a comunicării umane şi posibilitatea de a menţine speranţa într-o comunicare fără piedici şi fără margini.
2. *Habermas: critica ideologiilor*
Aş vrea să-1 prezint acum pe cel de-al doilea protagonist al acestei dezbateri, reduse, pentru claritatea discuţiei, la un simplu duel.
Voi aşeza sub patru capitole succesive a sa *critică a ideologiilor,* ca alternativă la o *hermeneutică a tradiţiilor.*
1) Acolo unde Gadamer împrumută de la romantismul filosofic conceptul său de *prejudecată,* reinterpretat prin intermediul noţiunii heideggeriene de preînţelegere, Habermas dezvoltă conceptul de *interes,* provenit din marxismul reinterpretat el însuşi de Lukâcs şi de şcoala de la Frankfurt (Horkheimer, Adorno, Marcuse, K.O. Appel etc).
2) Acolo unde Gadamer se sprijină pe *ştiinţele spiritului,* înţelese ca reinterpretare a tradiţiei culturale în prezentul istoric, Habermas recurge la *ştiinţele sociale critice* orientate direct împotriva reificărilor instituţionale.
3) Acolo unde Gadamer introduce *neînţelegerea* ca obstacol intern în faţa înţelegerii, Habermas dezvoltă o teorie a *ideologiilor,* în sensul unei distorsionări sistematice a comunicării de către efectele ascunse ale violenţei.
4) Acolo, în sfârşit, unde Gadamer întemeiază sarcina hermeneutică pe o ontologie a „dialogului care suntem", Habermas invocă *idealul regulator zi* unei comunicări fără limite şi fără constrângeri, care, departe de a ne preceda, ne conduce pornind de la viitor.
Prezint, cu bună ştiinţă, într-un mod foarte schematic alternativa, cu scopul de a o clarifica. Dezbaterea ar fi totuşi lipsită de interes dacă aceste două poziţii, antitetice în aparenţă, n-ar comporta o zonă de suprapunere care ar trebui, după părerea mea, să devină baza de plecare pentru o nouă fază a hermeneuticii, pe care o voi schiţa în partea a doua. Să reluăm însă fiecare dintre punctele dezacordului.

1.) Conceptul de interes, cu care încep şi pe care-1 opun polar celui de prejudecată şi de preînţelegere, ne obligă să spunem câteva cuvinte despre legăturile lui Habermas cu marxismul, care pot fi comparate în suficientă măsură cu cele dintre Gadamer şi romantismul filosofic. Marxismul lui Habermas este unul foarte aparte, care n-are nimic în comun, ca să spunem aşa, cu cel al lui Althusser şi, ca atare, va conduce spre o teorie foarte diferită a ideologiilor. în *Cunoaştere şi interes,* publicată în 1968, marxismul e resituat în interiorul unei arheologii a cunoaşterii, care, spre deosebire de cea a lui Foucault, nu urmăreşte să desprindă nişte structuri discontinue pe care nici un subiect nu le constituie şi nu le manevrează, ci, dimpotrivă, urmăreşte să retraseze istoria continuă a unei aceleiaşi problematici, aceea a reflecţiei, scufundată într-un obiectivism şi un pozitivism tot mai mari. Cartea aceasta vrea să fie reconstrucţia „preistoriei pozitivismului modern" şi, în această calitate, istoria dizolvării funcţiei critice, cu un scop pe care-1 putem numi apologetic: acela de „a redobândi experienţa pierdută a reflecţiei" (Prefaţă). Marxismul, resituat în istoria cuceririlor şi uitărilor reflecţiei, nu poate apărea decât ca un fenomen foarte ambiguu: pe de o parte, el aparţine istoriei reflecţiei critice: el se află la capătul unei linii trase cu începere de la Kant şi care trece prin Fichte şi Hegel; nu am timp să arăt cum vede Habermas această serie de radicalizări ale misiunii reflecţiei, străbătând etapele subiectului kantian, ale conştiinţei fenomenologice hegeliene, ale subiectului producător fichtean, ale sintezei dintre om şi natură în activitatea de producţie la Marx. Acest simplu mod de a stabili filiaţia marxismului pornind de la problema critică este în sine foarte revelator; a concepe marxismul ca pe o soluţie nouă adusă problemei condiţiilor de posibilitate ale obiectivităţii obiectului, a spune că „în materialism munca îndeplineşte funcţia sintezei" înseamnă a opta pentru o lectură cu adevărat „critică", în sensul kantian şi postkantian al cuvântului; tocmai de aceea, spune Habermas, la Marx critica economiei politice ia locul pe care logica îl ocupă în idealism.

Resituat astfel în istoria funcţiei critice a reflecţiei, marxismul nu poate să nu apară în acelaşi timp ca poziţia cea mai înaintată a meta-criticii, în măsura în care omul producător ţine locul subiectului transcendental şi al spiritului hegelian, şi ca o etapă în istoria uitării reflecţiei şi în înaintarea pozitivismelor şi obiectivismelor. Apologia omului

producător duce la absolutizarea, în defavoarea celorlalte, a unei categorii a acţiunii, acţiunea instrumentală.

Ca să înţelegem această critică ce se vrea făcută din interiorul marxismului, trebuie să introducem conceptul de interes. Voi urma aici eseul din 1965, plasat ca apendice la *Cunoaştere şi interes,* înainte de a reveni la această lucrare.

Conceptul de interes este opus oricărei pretenţii a subiectului teoretic de a se situa dincolo de sfera dorinţei; pretenţie pe care Habermas o vede activă la Platon, Kant, Hegel şi Husserl; sarcina unei filosofii critice este tocmai aceea de a demasca interesele subiacente activităţii de cunoaştere. Ghicim că acest concept, oricât ar fi de diferit de conceptul de prejudecată şi de tradiţie al lui Gadamer, are un anumit aer de familie pe care va trebui să-1 lămurim mai încolo. Să spunem, pentru moment, că el ne permite să introducem pentru prima oară conceptul de ideologie, în sensul unei cunoaşteri pretins dezinteresate, servind la ascunderea unui interes sub forma unei raţionalizări, într-un sens foarte apropiat de cel al lui Freud.

Pentru a aprecia critica făcută lui Marx de către Habermas, este important să înţelegem că există interese sau, mai exact, un *pluralism* al sferelor de interes. Habermas distinge trei interese de bază, dintre care fiecare reglează o sferă de *Forschung,* de cercetare, şi deci un grup de ştiinţe.

Există, mai întâi, *interesul tehnic,* sau *instrumental,* care reglează „ştiinţele empirico-analitice"; le reglează în sensul că semnificaţia enunţurilor posibile cu caracter empiric rezidă în posibilitatea lor de exploatare tehnică: faptele ţinând de ştiinţele empirice sunt constituite de o organizare *a priori* a experienţei noastre în sistemul behaviorist al acţiunii instrumentale; teza, apropiată de pragmatismul lui Dewey şi Peirce, va fi îndată decisivă pentru înţelegerea jocului a ceea ce Habermas, după Marcuse, consideră a fi ideologia modernă, anume înseşi ştiinţa şi tehnica. Posibilitatea cea mai apropiată a ideologiei ţine de această corelaţie dintre cunoaşterea empirică şi interesul tehnic, pe care Habermas îl defineşte mai exact ca „interes cognitiv în controlul tehnic aplicat unor

procese obiectivate".
Există însă şi o a doua sferă de interes, care nu mai este tehnică ci *practică,* în sensul kantian al cuvântului; în alte scrieri, Habermas opune
333
acţiunea comunicativă acţiunii instrumentale; este acelaşi lucru; sfera practică este sfera comunicării inter-umane. îi corespunde domeniul „ştiinţelor istorico-hermeneutice"; semnificaţia propoziţiilor produse în acest domeniu nu provine din previziunea posibilă şi din posibilitatea de exploatare tehnică, ci din înţelegerea sensului; această înţelegere se face prin canalul de interpretare a mesajelor schimbate în limbajul obişnuit, prin intermediul interpretării textelor transmise de tradiţie, în sfârşit, datorită interiorizării normelor ce instituţionalizează rolurile sociale. Evident, aici ne aflăm cel mai aproape de Gadamer şi cel mai departe de Marx; cel mai aproape de Gadamer, căci la acest nivel al acţiunii comunicative înţelegerea este supusă condiţiilor preînţelegerii de către interpret, iar această preînţelegere are loc pe fondul semnificaţiilor tradiţionale încorporate în surprinderea oricărui fenomen nou. Chiar accentul practic pus de Habermas pe ştiinţele hermeneutice nu îi este funciar străin lui Gadamer, în măsura în care acesta lega interpretarea lui altădată şi a lui acolo de „aplicarea" *(Anwendung)* aici, astăzi. Când suntem cel mai aproape de Gadamer, suntem şi cel mai departe de Marx. într-adevăr, critica internă a marxismului (reiau aici *Cunoaştere şi interes* din punctul în care am lăsat-o mai înainte) provine din deosebirea dintre cele două nivele de interes, - interes tehnologic şi interes practic -, dintre cele două nivele de acţiune, - acţiunea instrumentală şi acţiunea comunicativă -, dintre cele două nivele ale ştiinţei - ştiinţă empirico-analitică şi ştiinţă istorico-hermeneutică. Critica se vrea internă, în sensul că Habermas discerne la Marx însuşi schiţa propriei distincţii între două tipuri de interes, de acţiune şi de ştiinţă; el o vede în faimoasa distincţie dintre „forţele de producţie" şi „relaţiile de producţie", acestea din urmă desemnând formele instituţionale în care se exercită activitatea productivă. Marxismul se bazează, într-adevăr, pe discordanţa dintre forţă şi formă; activitatea de producţie n-ar trebui să genereze decât o singură umanitate autoproductivă, o unică „esenţă generică" a omului; separarea subiectului producător în clase antagoniste provine din relaţiile de producţie. Habermas vede aici punctul de plecare al propriei sale distincţii, în sensul că fenomenele de dominaţie şi de violenţă, disimularea acestor raporturi de forţă în ideologii şi acţiunea politică de eliberare se petrec în sfera *relaţiilor* de producţie şi nu în cea *aforţelor* de producţie. Trebuie deci să conştien-
334
tizăm deosebirea dintre cele două sfere, ale acţiunii instrumentale şi acţiunii comunicative, pentru a da seama despre înseşi fenomenele pe care le-a analizat Marx: antagonism, dominaţie, disimulare, eliberare. Dar tocmai acest lucru nu-1 poate face marxismul, în felul în care îşi înţelege propriul travaliu de gândire. Situând forţele şi relaţiile sub acelaşi concept de *producţie,* el îşi interzice să dubleze în mod real interesele, şi, ca atare, nivelele de acţiune şi sferele ştiinţei. Tocmai prin aceasta aparţine el în mod explicit istoriei pozitivismului, istoriei uitării reflecţiei, chiar dacă aparţine, implicit, şi istoriei conştientizării reificărilor care afectează comunicarea.
2. Dar n-am vorbit încă despre cel de-al treilea fel de interes, pe care Habermas îl numeşte interes pentru emancipare. Este interesul de care el leagă un al treilea gen de ştiinţe, *ştiinţele sociale critice.*
Ajungem aici la cea mai importantă sursă de discordanţă cu Gadamer; în timp ce acesta ia drept referinţă iniţială „ştiinţele spiritului", Habermas invocă „ştiinţele sociale critice". Această alegere iniţială este plină de consecinţe. Căci „ştiinţele spiritului" sunt apropiate de ceea ce Gadamer numeşte *humaniora,* ştiinţele umaniste; sunt îndeosebi ştiinţele culturii, ale reluării moştenirilor culturale în prezentul istoric; ele sunt, aşadar, prin natura lor, ştiinţe ale tradiţiei interpretate, reinventate prin implicarea ei aici şi acum, însă ale tradiţiei continuate. De aceste ştiinţe îşi leagă la început soarta hermeneutica lui Gadamer. Ele pot comporta un moment critic, însă sunt înclinate, prin natura lor, să lupte împotriva distanţei alienante a conştiinţei estetice, istorice şi linguistice. Tocmai prin aceasta, ele interzic situarea instanţei critice deasupra recunoaşterii autorităţii, a înseşi tradiţiei reinterpretate; instanţa critică nu se poate dezvolta decât ca un moment subordonat conştiinţei finitudinii şi dependenţei faţă de figurile preînţelegerii care precede întotdeauna şi învăluie instanţa critică.
Cu totul altfel se petrec lucrurile în ştiinţele sociale critice. Ele sunt critice prin

constituţie; aceasta le deosebeşte nu numai de ştiinţele empirico-analitice ale funcţionării sociale, ci şi de ştiinţele istorico-hermeneutice descrise mai sus şi aşezate sub semnul interesului practic; ştiinţele sociale critice îşi dau drept misiune să discearnă, sub regularităţile observabile ale ştiinţelor sociale empirice, forme de relaţii de
335
dependenţă „ideologiceşte îngheţate", reificări ce nu pot fi transformate decât în mod critic. Cercetarea critică este, aşadar, reglată de interesul pentru emancipare; acest interes e numit de Habermas şi *auto-reflecţie;* el oferă cadrul de referinţă pentru propoziţiile critice; auto-reflecţia, spune el în schiţa din 1965, eliberează subiectul de dependenţa faţă de puterile absolutizate. Cum se vede, acest interes este cel care însufleţea filosofiile critice ale trecutului; el le este comun filosofiei şi ştiinţelor sociale critice; este interesul pentru *Selbstständigkeit,* pentru autonomie, pentru independenţă; dar ontologia îl disimula într-o realitate gata făcută, într-o existenţă care ne susţine; acest interes nu este activ decât în instanţa critică ce demască interesele care intervin în activităţile de cunoaştere, care arată dependenţa subiectului teoretic faţă de condiţiile empirice rezultate din constrângerile instituţionale şi care îndrumă spre emancipare recunoaşterea acestor forme de constrângere.
Instanţa critică se situează, astfel, deasupra conştiinţei hermeneutice, pentru că se afirmă ca acţiune de „dizolvare" a constrângerilor provenite nu de la natură, ci de la instituţii. O prăpastie desparte astfel proiectul hermeneutic care pune tradiţia asumată deasupra judecăţii, şi proiectul critic ce situează reflecţia deasupra constrângerii instituţionalizate.
3. Suntem conduşi, în felul acesta, treaptă cu treaptă, către cel de-al treilea punct al discordanţei, cel care face însuşi obiectul dezbaterii noastre; îl enunţ astfel: conceptul de ideologie deţine într-o ştiinţă socială critică locul pe care îl deţine conceptul de neînţelegere, de înţelegere confuză, într-o hermeneutică a tradiţiilor. Schleiermacher este cel care, înaintea lui Gadamer, asocia hermeneuticii conceptul de neînţelegere. Există hermeneutică acolo unde există neînţelegere. Dar există hermeneutică pentru că există convingerea şi încrederea că înţelegerea care precede şi învăluie neînţelegerea are cu ce să reintegreze neînţelegerea în înţelegere, prin însăşi mişcarea întrebării şi a răspunsului, după modelul dialogal. Neînţelegerea este, dacă putem spune aşa, omogenă cu înţelegerea, de acelaşi gen cu ea; este motivul pentru care înţelegerea nu face apel la proceduri explicative, care sunt respinse în zona pretenţiilor abuzive ale „metodologismului".
Cu totul altfel stau lucrurile în privinţa conceptului de ideologie. în ce constă deosebirea? Habermas recurge aici în mod constant la para-
336
lelismul dintre psihanaliză şi teoria ideologiilor. Acest paralelism se bazează pe criteriile următoare:
Prima trăsătură: în şcoala de la Frankfurt şi într-o direcţie pe care o mai putem numi marxistă într-un sens foarte general, distorsiunea este mereu raportată la acţiunea represivă a unei autorităţi, deci la violenţă. „Cenzura", în înţelesul freudian, este aici conceptul cheie, deoarece este un concept de origine politică ce revine în câmpul ştiinţelor sociale critice după ce a trecut prin psihanaliză. Această legătură dintre ideologie şi violenţă este capitală, căci introduce în câmpul reflecţiei nişte mărimi care, fără să fie absente din hermeneutică, nu sunt accentuate de ea, şi anume munca şi puterea. Să spunem, într-un sens marxist larg, că tocmai cu ocazia muncii omeneşti se exercită fenomenele de dominaţie ale unei clase asupra alteia şi că ideologia exprimă, în felul despre care vom vorbi îndată, aceste fenomene de dominaţie. în limbajul lui Habermas, fenomenul de dominaţie se produce în sfera acţiunii comunicative; aici limbajul este deformat în condiţiile sale de exercitare pe planul competenţei comunicative. Este motivul pentru care o hermeneutică ce se menţine în idealitatea *Sprachlichkeit*-\x\m îşi află limita într-un fenomen ce nu afectează limbajul ca atare decât pentru că legătura dintre cele trei mărimi - muncă, putere şi limbaj - este alterată.
A doua trăsătură: pentru că deformările limbajului nu provin din folosirea ca atare a limbajului, ci din legătura lui cu munca şi cu puterea, aceste distorsiuni nu pot fi cunoscute de membrii comunităţii. Această necunoaştere este specifică fenomenului ideologiei. Ca să-i putem efectua fenomenologia, trebuie să recurgem la concepte de tip psihanalitic: *iluzia,* ca fiind deosebită de eroare,*proiecţia,* ca şi constituire a unei false

transcendenţe, *raţionalizarea,* ca rearanjare ulterioară a motivaţiilor potrivit aparenţelor unei justificări raţionale; ca să spună acelaşi lucru în sfera ştiinţelor sociale critice, Habermas vorbeşte despre „pseudocomunicare" sau despre o „înţelegere sistematic deformată", prin opoziţie cu simpla neînţelegere.
A treia trăsătură: dacă necunoaşterea este de nedepăşit pe calea dialogală directă, disoluţia ideologiilor trebuie să treacă prin ocolul procedurilor explicative şi nu doar comprehensive; aceste proceduri pun în joc un aparat teoretic ce nu poate fi derivat din nici o hermeneutică, care doar ar prelungi în planul artei interpretarea spontană a limbajului
337
obişnuit în conversaţie. Şi aici, psihanaliza oferă un bun model: acest exemplu este pe larg dezvoltat în partea a treia din *Cunoaştere şi interes* şi în articolul intitulat „Revendicarea universalităţii hermeneuticii" *(Hermeneutik und Ideologiekritik,* p.120 sq.).
Habermas adoptă aici interpretarea propusă de A. Lorenzer pentru psihanaliză ca *Sprachanalyse,* conform căreia „înţelegerea" sensului se face prin „reconstruirea" unei „scene primitive", puse în legătură cu alte două „scene": „scena" de ordin „simptomatic" şi „scena" artificială a situaţiei de „transfer". Desigur, psihanaliza rămâne în sfera actului de înţelegere şi a unui act de înţelegere ce se desăvârşeşte în conştientizarea pacientului; în acest sens, Habermas o numeşte o *Tiefenhermeneutik,* o „hermeneutică a profunzimilor"; dar acest act de înţelegere a sensului cere ocolul unei „reconstrucţii" a proceselor de „desimbolizare" pe care psihanaliza le parcurge în sens invers, urmând căile unei „resimbolizări". Psihanaliza nu e deci cu totul exterioară hermeneuticii, deoarece o putem exprima şi în termeni de desimbolizare şi resimbolizare; ea constituie mai degrabă o *experienţă-limită,* datorită forţei explicative legate de „reconstrucţia" acelei „scene primitive". Cu alte cuvinte, pentru a înţelege ce-ul simptomului, trebuie să-i explicăm *de* ce-ul. în această fază explicativă funcţionează aparatul teoretic care asigură condiţiile de posibilitate ale explicaţiei şi reconstrucţiei: concepte topice (cele trei instanţe şi cele trei roluri), concepte economice (mecanism de apărare, refulare primară şi secundară, sciziune), concepte genetice (faimoasele stadii şi organizările simbolice succesive). în ceea ce priveşte mai ales cele trei instanţe *eu -sine - supra-eu,* ele sunt, spune Habermas, legate de sfera comunicării prin intermediul procesului dialogal de elucidare prin care bolnavul este readus la reflecţia asupra sa însuşi. Metapsi-hologia, conchide Habermas „nu poate fi întemeiată decât ca meta-hermeneutică" *{op.cit.,* p.149).
Din păcate, Habermas nu ne spune nimic despre felul cum ar trebui să transpunem schema în acelaşi timp explicativă şi metahermeneutică din psihanaliză în planul ideologiilor. Cred că ar trebui să spunem că distorsiunile comunicării, legate de fenomenul social de dominaţie şi de violenţă, constituie de asemenea fenomene de desimbolizare. Habermas vorbeşte de câteva ori, şi în mod foarte fericit, despre „exco-municare", gândindu-se le distincţia wittgensteiniană dintre un limbaj
338
public şi un limbaj privat; ar trebui arătat, de asemenea, în ce sens înţelegerea acestor fenomene cere o reconstituire în care s-ar regăsi anumite trăsături ale înţelegerii „scenice", ba chiar ale triplei „scene", actuale, originare şi de transfer. în orice caz, ar trebui să arătăm cum cere înţelegerea o asemenea etapă de explicare încât sensul nu este înţeles decât dacă este explicată originea nonsensului. în sfârşit, ar trebui să arătăm cum această explicaţie pune în joc un aparat teoretic comparabil cu topica sau cu economica freudiană, ale cărei concepte directoare nu pot fi împrumutate nici din experienţa dialogală din cadrul limbajului obişnuit, nici dintr-o exegeză a textelor grefată pe înţelegerea directă a discursului.
Acestea sunt trăsăturile majore ale conceptului de ideologie: impactul violenţei în discurs, disimularea a cărei cheie scapă conştiinţei, necesitatea ocolului prin explicaţia cauzelor. Prin aceste trei trăsături, fenomenul ideologic constituie o *experienţă-limită*pentru hermeneutică. în timp ce hermeneutica nu face decât să dezvolte o competenţă naturală, avem nevoie de o metahermeneutică pentru a face teoria deformărilor competenţei comunicative. Critica este acea teorie a experienţei comunicative ce cuprinde arta de a înţelege, tehnicile de a învinge neînţelegerea şi ştiinţa explicativă a distorsiunilor.
4. N-aş vrea să închei această prezentare prea schematică a gândirii lui Habermas fără

să spun câteva cuvinte despre divergenţa, poate cea mai profundă, care o desparte de cea a lui Gadamer.
Pentru Habermas, defectul principal al hermeneuticii lui Gadamer este acela de a fi *ontologizat* hermeneutica; el înţelege prin aceasta insistenţa lui asupra înţelegerii, asupra acordului, ca şi cum *consensul* care ne precede ar fi ceva constituitv, ceva dat în fiinţă. Nu spune, oare, Gadamer că înţelegerea este mai curând *Sein* decât *Bewusstseinl* Nu vorbeşte el, împreună cu poetul, despre „dialogul care suntem" *(das Gesprăch, das wir sind)l* Nu consideră el acea *Sprachlichkeit* drept o constituţie ontologică, un mediu în care ne mişcăm? într-un mod încă şi mai esenţial, nu înrădăcinează el hermeneutica înţelegerii într-o ontologie a finitudinii? Habermas nu poate avea decât neîncredere faţă de ceea îi pare a fi absolutizarea ontologică a unei experienţe rare, şi anume experienţa existenţială precedată în dialogurile noastre cele mai
339
fericite de înţelegerea ce le susţine. Nu putem să canonizăm însă această experienţă şi să facem din ea modelul, paradigma acţiunii comunicative. Faptul care ne interzice acest lucru este tocmai fenomenul ideologic. Dacă ideologia ar fi doar un obstacol intern în calea înţelegerii, o neînţelegere pe care ar putea s-o dezintegreze singur exerciţiul întrebării şi al răspunsului, atunci am putea spune că „acolo unde există neînţelegere, există o înţelegere prealabilă".
Este datoria unei critici a ideologiilor să gândească în termeni de anticipare ceea ce hermeneutica tradiţiilor gândeşte în termeni de tradiţie asumată. Cu alte cuvinte, critica ideologiilor implică punerea în faţa noastră, ca idee regulatoare, a ceea ce hermeneutica tradiţiilor concepe ca existând la originea înţelegerii. Aici intră în joc ceea ce am numit cel de-al treilea interes ce pune în mişcare cunoaşterea, interesul pentru emancipare; acesta este, cum am văzut, interesul care animă ştiinţele sociale critice; aşadar, şi el oferă un cadru de referinţă tuturor semnificaţiilor puse în joc în psihanaliză şi în critica ideologiilor. Auto-reflecţia este conceptul corelativ al interesului pentru emancipare. Din acest motiv, nu putem întemeia autoreflecţia pe un *consens* prealabil. Ceea ce este prealabil e tocmai comunicarea întreruptă. Nu putem vorbi, împreună cu Gadamer, despre un acord care să susţină comprehensiunea fără să presupunem o convergenţă a tradiţiilor, care nu există, fără să absolutizăm trecutul, care este şi locul conştiinţei false, fără să onto-logizăm, în sfârşit, limba, care nu e decât o „competenţă comunicativă" dintotdeauna deformată.
Trebuie deci să situăm orice critică ideologică sub semnul unei idei regulatoare, aceea a unei comunicări fără limite şi fără constrângeri. Accentul kantian este aici evident; ideea regulatoare este mai mult un trebuie-să-fie decât fiinţă, mai mult anticipare decât reminiscenţă. Aceasta este ideea care dă sens oricărei critici psihanalitice ori sociologice; căci nu există desimbolizare decât pentru un proiect de resim-bolizare, şi nu există un astfel de proiect decât în perspectiva revoluţionară a sfârşitului violenţei. Acolo unde hermeneutica tradiţiilor se străduia să desprindă esenţa autorităţii pentru a o lega de recunoaşterea unei superiorităţi, interesul pentru emancipare ne readuce spre cea de a noua dintre *Tezele despre Feuerbach:* „Filosofii au interpretat lumea; este vorba acum de a o schimba." Un eschatologism al nonviolenţei
340
constituie, astfel, orizontul filosofic ultim al unei critici a ideologiilor. Acest eschatologism, apropiat de cel al lui Ernst Bloch, ia locul pe care îl deţine ontologia înţelegerii prin limbaj într-o hermeneutică a tradiţiilor.

II. PENTRU O HERMENEUTICĂ CRITICĂ

1. *Reflecţie critică asupra hermeneuticii*

Aş vrea acum să reflectez pe cont propriu asupra presupoziţiilor uneia şi celeilalte concepţii şi să abordez problemele puse încă în Introducerea mea. Aceste probleme, spuneam, privesc semnificaţia gestului filosofic celui mai fundamental. Gestul hermeneuticii este un gest umil de recunoaştere a condiţiilor istorice la care este supusă orice cunoaştere omenească sub regimul finitudinii; cel al criticii ideologiilor este un gest mândru de sfidare, îndreptat contra deformărilor comunicării umane. Prin cel dintâi, eu mă introduc în devenirea istorică de care ştiu că aparţin; prin cel de-al doilea, opun stării actuale a comunicării umane falsificate ideea unei eliberări a cuvântului, a unei eliberări esenţialmente politice, călăuzite de ideea-limită a comunicării fără margini şi fără piedici.
Scopul meu nu este acela de a topi hermeneutica tradiţiilor şi critica ideologiilor într-un

suprasistem care le-ar îngloba. Cum am spus de la început, fiecare vorbeşte dintr-un loc diferit. Şi e bine că lucrurile stau aşa. Se poate, însă, cere fiecăreia s-o recunoască pe cealaltă, nu ca pe o poziţie străină şi doar adversă, ci ca ridicând, în felul ei, o revendicare legitimă.
în acest spirit reiau cele două întrebări puse în Introducere.
Cu ce condiţie poate să dea seama, în sine, o filosofie hermeneutică, despre cerinţa unei critici a ideologiilor? Cu preţul cărei reformulări sau al cărei refaceri a programului său?
Cu ce condiţie este posibilă o critică a ideologiilor? Poate fi ea, în ultimă analiză, lipsită de presupoziţii hermeneutice?
341
Prima întrebare pune în joc capacitatea hermeneuticii de a da seama despre o instanţă critică în general. Cum poate exista critică în hermeneutică?
Observ mai întâi că recunoaşterea instanţei critice este o pretenţie a hermeneuticii mereu reluată, însă mereu ratată. într-adevăr, de la Heideg-ger încoace, hermeneutica este în întregime angajată în mişcarea de *întoarcere la fundament,* care, dintr-o problemă epistemologică privitoare la condiţiile ce fac posibile „ştiinţele spiritului", conduce la structura ontologică a actului înţelegerii. Ne putem întreba atunci dacă drumul de întoarcere este posibil. Totuşi, tocmai pe acest drum de întoarcere s-ar putea atesta şi adeveri afirmaţia că problemele de critică exegetico-istorică sunt probleme „derivate", că cercul hermeneutic, în înţelesul exegezelor, este „întemeiat" pe structura de anticipaţie a înţelegerii în planul ontologic fundamental.
Dar hermeneutica ontologică pare incapabilă, din motive structurale, să desfăşoare această problematică a întoarcerii. Chiar la Heidegger, problema e abandonată de îndată ce a fost pusă. în *Sein und Zeit,* citim următoarele: „Cercul caracteristic pentru înţelegere (...) ascunde în el o posibilitate autentică a cunoaşterii celei mai originare; n-o sesizăm în mod corect decât dacă explicaţia *(Auslegung* = interpretare) îşi propune ca sarcină primă, permanentă şi ultimă, să nu permită ca să-i fie impuse cunoştinţele dobândite şi vederile sale prealabile, anticipările sale, de cine ştie ce fantezii *(Einfdlle)* şi noţiuni populare, ci să-şi asigure tema ştiinţifică prin dezvoltarea acestor anticipări conform lucrurilor înseşi" (p.153; trad. fr., p.190). Iată deci, stabilită în principiu, deosebirea dintre anticiparea conform lucrurilor înseşi şi o anticipare provenită din fanteziile *(Einfdlle)* şi noţiunile populare *(Volksbegriffe);* aceşti doi termeni se înrudesc în mod vizibil cu prejudecăţile prin „precipitare" şi prin „părtinire". Cum să mergem însă mai departe, de vreme ce se declară, imediat după aceea, că „presupoziţiile ontologice ale oricărei cunoaşteri istorice transcend în mod esenţial ideea de rigoare proprie ştiinţelor exacte" *(ibid.)* şi se eludează problema rigorii proprii înseşi ştiinţelor istorice? Preocuparea de a înrădăcina cercul mai adânc decât orice epistemologie împiedică repetarea chestiunii epistemologice după ontologie.
înseamnă, oare, acest lucru că nu există, la Heidegger, nici o dezvoltare care să corespundă momentului critic al unei epistemologii?
Există, însă această dezvoltare este aplicată în altă parte. Trecând de la Analitica£)a5ew-ului, din care face parte şi teoria actului de înţelegere şi a celui de interpretare, la teoria temporalităţii şi a totalităţii, de care ţine a doua meditaţie asupra actului înţelegerii (paragraful 63), reiese că întreg efortul critic este cheltuit în activitatea de *deconstrucţie a metafizicii;* înţelegem de ce: de îndată ce hermeneutica devine hermeneutică a fiinţei - a sensului fiinţei -, structura de anticipare proprie întrebării despre sensul fiinţei este dată de istoria metafizicii, care ţine exact locul prejudecăţii. în consecinţă, hermeneutica fiinţei îşi desfăşoară toate resursele critice în dezbaterea ei cu substanţa grecească şi medievală, cu *cogito-\A* cartesian şi kantian; confruntarea cu tradiţia metafizică a Occidentului ţine locul unei critici a prejudecăţilor. Cu alte cuvinte, singura critică internă ce poate fi concepută, într-o perspectivă heideggeriană, ca parte integrantă a demersului de dezocultare, este deconstrucţia metafizicii; iar o critică propriu-zis epistemologică nu poate fi reasumată decât indirect, în măsura în care pot fi deosebite reziduuri metafizice active până şi în ştiinţele pretins pozitive sau empirice. Dar această critică a prejudecăţilor de origine metafizică nu poate ţine locul unei adevărate confruntări cu ştiinţele umaniste, cu metodologia şi cu presupoziţiile lor epistemologice. Altfel spus, tocmai preocuparea obsedantă de radicalitate împiedică parcurgerea drumului de întoarcere de la hermeneutica generală spre herme-neuticile regionale: filologie, istorie, psihologie a profunzimilor etc.
în ce-1 priveşte pe Gadamer, este sigur că el a sesizat perfect urgenţa acestei „dialectici

descendente", de la fundamental spre derivat. Astfel, el declară: „Ne-am putea întreba asupra consecinţelor pe care le atrage după sine, pentru hermeneutica ştiinţelor spiritului, faptul că Heidegger derivă *(Ableitung),* în esenţă, structura circulară a actului înţelegerii din tempo-*ralitateaDasein-ulm" (WahrheitundMethode,* p.25o; 103). într-adevăr, tocmai aceste „consecinţe" ne interesează. Căci în mişcarea de derivare departajarea între preînţelegere şi prejudecată devine problematică iar chestiunea critică se iveşte din nou, în chiar miezul înţelegerii. Astfel, vorbind despre textele culturii noastre, Gadamer nu încetează să insiste asupra faptului că aceste texte sunt prin ele însele semnificative, că există un „lucru al textului" care ni se adresează. Dar cum să lăsăm „lucrul textului" să vorbească, fără să înfruntăm chestiunea critică a amestecului de preînţelegere şi prejudecată?
342
343
Or, mi se pare că hermeneutica lui Gadamer este împiedicată să se angajeze în profunzime pe această cale, nu numai pentru că, la fel ca la Heidegger, întreg efortul de gândire este investit în radicalizarea problemei privind întemeierea, ci pentru că experienţa hermeneutică însăşi descurajează înaintarea pe căile recunoaşterii oricărei instanţe critice.
Experienţa *princeps,* ce determină chiar locul din care această hermeneutică îşi proclamă revendicarea de universalitate, cuprinde respingerea „distanţării alienante" - *Verfremdung* - care comandă atitudinea obiectivantă a ştiinţelor umaniste. în consecinţă, întreaga lucrare capătă un caracter dihotomic, marcat până şi în titlu: *Adevăr şi metodă,* în care alternativa e mai puternică decât conjuncţia. Tocmai această situaţie iniţială de alternativă, de dihotomie, este, mi se pare, cea care împiedică reala recunoaştere a instanţei critice şi, ca atare, îndreptăţirea unei critici a ideologiilor, expresie modernă şi postmarxistă a instanţei critice.
Propria mea interogaţie provine din această constatare. N-ar fi bine - m-am întrebat - să deplasăm locul iniţial al problemei hermeneutice, să reformulăm problema de bază a hermeneuticii, în aşa fel încât o anumită dialectică dintre experienţa apartenenţei şi distanţarea alienantă să devină resortul însuşi, cheia vieţii interne a hermeneuticii? Ideea unei astfel de deplasări a locului iniţial al chestiunii hermeneutice îmi este sugerată de chiar istoria problemei hermeneutice. De-a lungul acestei istorii, a revenit mereu accentul asupra exegezei, asupra filologiei, adică asupra acelui gen de raport cu tradiţia, ce se întemeiază pe *medierea* de texte, de documente, de monumente al căror statut poate fi comparat cu cel al textelor. Schleiermacher este un exeget al Noului Testament şi traducător al lui Platon. Cât despre Dilthey, el vede specificitatea interpretării *(Auslegung)* în raport cu înţelegerea directă a celuilalt *(Verstehung),* în fenomenul fixării prin scriere şi, în general, al înscrierii.
Revenind la o problematică a textului, a exegezei şi a filologiei, părem a restrînge, la început, vizarea, bătaia, unghiul de vedere al hermeneuticii. Dar, cum orice revendicare de universalitate este emisă de undeva, ne putem aştepta ca restaurarea legăturii hermeneuticii cu exegeza să scoată la iveală, la rândul ei, nişte trăsături de universalitate care, fără a contrazice cu adevărat hermeneutica lui Gadamer, s-o rectifice într-un sens decisiv pentru deznodământul însuşi al dezbaterii cu critica ideologiilor.
344
Aş vrea să schiţez patru teme care constituie un fel de completare critică la hermeneutica tradiţiilor.
a) Distanţarea, în care această hermeneutică tinde să vadă un fel de decădere ontologică, apare ca o componentă pozitivă a fiinţei pentru text; ea aparţine cu adevărat interpretării, nu ca un contrar al său, ci ca o condiţie. Momentul acesta de distanţare este implicat în fixarea prin scris şi în toate fenomenele comparabile din domeniul transmiterii discursului. într-adevăr, scrisul nu se reduce doar la fixarea materială a vorbirii; această fixare materială este condiţia unui fenomen mult mai fundamental, acela al autonomiei textului. O autonomie triplă: faţă de intenţia autorului; faţă de situaţia culturală şi de toate condiţionările sociologice ale producerii textului; în sfârşit, faţă de primul destinatar. Ceea ce semnifică textul nu mai coincide cu ceea ce voia să spună autorul; semnificaţia verbală şi semnificaţia mentală au destine deosebite. Această primă modalitate de autonomie implică deja posibilitatea ca „lucrul textului" să se sustragă orizontului intenţional limitat al autorului său, şi ca lumea textului să

provoace explozia lumii acestuia. Dar ceea ce e adevărat în privinţa condiţiilor psihologice este adevărat şi în ce priveşte condiţiile sociologice; iar cel ce e gata să-1 elimine pe autor este mai puţin dispus să facă aceeaşi operaţie în plan sociologic; specificul operei de artă, al operei literare, al operei pur şi simplu, este totuşi acela de a transcende propriile condiţii psiho-sociologice de producere şi de a se deschide astfel unei serii nelimitate de lecturi, ele însele situate în contexte socio-culturale mereu diferite; pe scurt, faptul de a se *decontextualiza,* atât din punct de vedere sociologic cât şi psihologic, şi de a se putea *recontextualiza* altfel depinde de operă; este ceea ce face actul lecturii. Rezultă de aici că medierea textului nu poate fi tratată ca o extindere a situaţiei dialogale; în dialog, situarea faţă-în-faţă a discursului e dată de la început de colocviul însuşi; scrisul transcende destinatarul originar. Dincolo de acesta, opera îşi creează ea însăşi o audienţă, extinsă, în mod virtual, la oricine ştie să citească.
Putem vedea în această eliberare condiţia cea mai însemnată a recunoaşterii unei instanţe critice în centrul interpretării; căci aici distanţarea face parte din medierea însăşi.
345
Aceste observaţii nu fac, într-un anume sens, decât să prelungească ceea ce Gadamer însuşi spune, pe de o parte, despre „distanţa temporală" (despre care am văzut mai sus că nu e decât o componentă a „conştiinţei expuse eficacităţii istoriei") şi, pe de altă parte, despre *Schriftlichkeit* care, după însuşi Gadamer, adaugă noi trăsături amintitei *Sprachlichkeit.* Dar, dacă această analiză o prelungeşte pe cea a lui Gadamer, ea îi şi deplasează puţin accentul. Căci distanţarea pe care o dezvăluie scrisul este deja prezentă în vorbirea însăşi, care conţine în germene distanţarea de la *rostit* la *rostire,* conform unei celebre analize a lui Hegel de la începutul *Fenomenologiei spiritului: rostirea* se risipeşte, *rostitul* continuă să existe; în această privinţă, scrisul nu reprezintă nici o revoluţie radicală în constituirea discursului, ci împlineşte dorinţa lui cea mai profundă.
b) Hermeneutica trebuie să îndeplinească o a doua condiţie, pentru a putea da socoteală de o instanţă critică pornind de la propriile sale premise; ea trebuie să depăşească dihotomia ruinătoare, moştenită de la Dilthey, dintre „explicaţie" şi „înţelegere". Această dihotomie provine, cum se ştie, din convingerea că orice atitudine explicativă este împrumutată de la metodologia *ştiinţelor naturii* şi extinsă pe nedrept la *ştiinţele spiritului.* Apariţia, în câmpul teoriei textului, a modelelor semiologice ne convinge că nu orice explicaţie este naturalistă sau cauzală; modelele semiologice, aplicate îndeosebi la teoria povestirii, sunt împrumutate din domeniul însuşi al limbajului, printr-o extindere a unităţilor mai mici decât fraza la unităţile mai mari decât fraza (poeme, povestiri etc). Categoria în care trebuie să situăm discursul nu mai este aici cea a scrisului, ci categoria operei, adică o categorie ce ţine de *praxis,* de muncă; discursul este acela care face posibilă producerea lui în felul unei lucrări ce prezintă o structură şi o formă. Şi mai mult decât scrisul, producerea discursului ca operă realizează o obiectivare datorită căreia el se oferă lecturii în condiţii existenţiale mereu noi. Dar, spre deosebire de discursul simplu al conversaţiei, care intră în mişcarea spontană a întrebării şi a răspunsului, discursul ca operă se „încheagă" în structuri care cer o descriere şi o explicaţie care mijlocesc „înţelegerea". Suntem aici într-o situaţie vecină cu cea descrisă de Habermas: *reconstrucţia* este drumul înţelegerii; dar această situaţie nu este proprie
346

psihanalizei şi acelei „hermeneutici a profunzimilor", cum o numeşte Habermas; aceasta este o condiţie a operei în general. Dacă există, aşadar, o hermeneutică - şi eu cred acest lucru împotriva structuralismului, care ar vrea să se limiteze la etapa explicativă -, ea nu se constituie în opoziţie cu explicaţia structurală, ci prin mijlocirea ei. într-adevăr, sarcina de a aduce în discurs ceea ce se oferă mai întâi ca structură îi revine înţelegerii. Dar trebuie să fi mers cât mai departe cu putinţă pe calea obiectivării, până în punctul în care analiza structurală scoate la iveală *semantica profundă* a unui text, înainte de a avea pretenţia că „înţelegi" textul pornind de la „lucrul" care vorbeşte în el. *Lucrul* textului nu este ceea ce dezvăluie o lectură naivă a acestuia, ci ceea ce este mijlocit de alcătuirea formală a textului. Dacă aşa stau lucrurile, adevărul şi metoda nu constituie o alternativă, ci un proces dialectic.
c) în al treilea rând, hermeneutica textelor se întoarce spre critica ideologiilor.

Momentul cu adevărat hermeneutic este, mi se pare, cel în care interogaţia, transgresând închiderea textului, se îndreaptă spre ceea ce Gadamer însuşi numeşte „lucrul textului", adică acel fel de *lume* deschisă de el. Acest moment poate fi numit cel al *referinţei,* în amintirea distincţiei făcute de Frege între sens şi referinţă. Sensul operei este organizarea ei internă, referinţa ei este modul de a fi în-lume desfăşurat în faţa textului.
Remarc, în treacăt, că ruptura cea mai însemnată faţă de hermeneutica romantică se produce aici; nu e de căutat vreo intenţie ascunsă în spatele textului, ci de desfăşurat o lume în faţa lui. Or, această putere a textului de a deschide o dimensiune de realitate comportă, în însuşi principiul ei, un recurs împotriva oricărei realităţi date şi, tocmai prin aceasta, posibilitatea unei critici a realului. Discursul poetic este cel în care această putere subversivă e cea mai vie. Strategia acestui discurs stă în întregime în echilibrul a două momente: suspendarea referinţei limbajului obişnuit şi deschiderea unei referinţe de gradul al doilea, care este un alt nume a ceea ce desemnam mai sus ca lume a operei, lume deschisă de operă. O dată cu poezia, ficţiunea se înfăţişează ca drum al redescrierii; sau, ca să vorbim ca Aristotel în *Poetica,* creaţia unui *mythos,* a unei „fabule", este calea *mimesis-ulm,* a imitaţiei creatoare.
Şi aici dezvoltăm o temă schiţată de Gadamer însuşi, îndeosebi în minunatele sale pagini despre *joc.* Dar, ducând până la capăt această

meditaţie asupra raportului dintre *ficţiune* şi *redescriere,* introducem o temă critică pe care hermeneutica tradiţiilor tinde s-o elimine dintre frontierele sale. Această temă critică era totuşi cuprinsă virtual în analiza heideggeriană a actului înţelegerii. Ne reamintim că Heidegger asociază înţelegerii noţiunea de „proiectare a posibililor mei celor mai proprii"; aceasta înseamnă că modul de a fi al lumii deschise de text este modul posibilului sau, mai exact, al putinţei-de-a-fi; în aceasta rezidă forţa subversivă a imaginarului. Paradoxul referinţei poetice constă tocmai în faptul că realitatea nu este redescrisă decât în măsura în care discursul se ridică la ficţiune.
îi revine aşadar unei hermeneutici a putinţei-de-a-fi datoria de a se întoarce spre o critică a'ideologiilor, pentru care ea constituie posibilitatea fundamentală. în acelaşi timp, distanţarea se înscrie în miezul referinţei: vizând fiinţa caputinţă-de-a-fi, discursul poetic se distanţează tocmai de realul cotidian.
d) în sfârşit, hermeneutica textelor desemnează locul în negativ *(en creux)* al unei critici a ideologiilor. Acest ultim punct priveşte statutul subiectivităţii în interpretare. Dacă, într-adevăr, cea dintâi preocupare a hermeneuticii nu este de a descoperi o intenţie ascunsă în spatele textului, ci a desfăşura o lume în faţa lui, autentica înţelegere de sine este cea care, chiar după dorinţa lui Heidegger şi a lui Gadamer, se lasă instruită de „lucrul textului". Raportul cu lumea textului ia locul legăturii cu subiectivitatea autorului; totodată, problema subiectivităţii cititorului este de asemenea deplasată. A înţelege nu înseamnă a te proiecta în text, ci a te expune textului; înseamnă a dobândi un sine mai larg prin însuşirea propunerilor de lume pe care le desfăşoară interpretarea. Pe scurt, ceea ce conferă cititorului dimensiunea lui de subiectivitate este lucrul textului; înţelegerea nu este atunci o constituire a cărei cheie ar fi deţinută de subiect. Dacă ducem până la capăt această sugestie, trebuie să spunem că subiectivitatea cititorului nu este mai puţin suspendată, irealizată, potenţializată, decât lumea însăşi pe care o desfăşoară textul. Altfel spus, dacă ficţiunea este o dimensiune fundamentală a referinţei textului, ea nu e mai puţin o dimensiune fundamentală a subiectivităţii cititorului. Citind, mă ireali-zez. Lectura mă introduce în variaţiile imaginative ale ego-ului. Metamorfoza lumii potrivit jocului este şi metamorfoza ludică a ego-ului.

Văd în această idee de „variaţie imaginativă a ego-ului" posibilitatea cea mai însemnată pentru o critică a iluziilor subiectului. Această legătură putea să rămână ascunsă, sau nedezvoltată, într-o hermeneutică a tradiţiilor aflată în pericolul de a introduce înainte de vreme un concept de apropriere *(Aneignung)* al cărui ascuţiş este îndreptat împotriva distanţării alienante. Dar, dacă distanţarea faţă de sine nu e un cusur ce trebuie combătut, ci condiţia care face posibilă înţelegerea de sine în faţa textului, aproprierea este complementul dialectic al distanţării. Astfel, critica ideologiilor poate fi asumată într-un concept de înţelegere de sine care implică în mod organic o critică a iluziilor subiectului. Distanţarea faţă de sine cere ca aproprierea propunerilor de lume oferite de text să treacă prin dezaproprierea de sine. Critica *falsei conştiinţe* poate deveni astfel

parte integrantă a hermeneuticii şi poate conferi criticii ideologiilor dimensiunea meta-hermeneutică pe care Habermas i-o atribuie.

2. *Reflecţie hermeneutică asupra criticii*

Aş vrea acum să realizez asupra criticii ideologiilor o reflecţie simetrică cu precedenta, care ar pune la încercare revendicarea de universalitate a criticii ideologiilor. Aştept de la această reflecţie nu să readuea critica ideologiilor în sânul familiei hermeneuticii, ci să adevereasca spusele lui Gadamer, după care cele două „universalităţi", a hermeneuticii şi a criticii ideologiilor, se întrepătrund. Am putea prezenta problema şi în termenii lui Habermas: cu ce condiţie poate critica să se dea drept o meta-hermeneutică?

Propun să urmăm ordinea tezelor care m-a ajutat să prezint în mod schematic gândirea lui Habermas.

1. Voi începe cu teoria intereselor care subîntinde critica ideologiilor, a fenomenologiei transcendentale şi a pozitivismului. Ne putem întreba ce anume îndreptăţeşte suita următoarelor teze: că orice *Forschung* (cercetare) este reglată de un interes care conferă semnificaţiilor din câmpul său un cadru prejudicial de referinţă; că aceste interese sunt în număr de trei (şi nu unul sau două sau patru): un interes tehnic, un interes practic, un interes pentru emancipare; că aceste interese sunt înrădăcinate

în istoria naturală a speciei umane, dar că ele marchează emergenţa omului deasupra naturii, şi că se formează în mediul muncii, al puterii şi al limbajului; că, în reflecţia despre sine, cunoaşterea şi interesul sunt una; că unitatea dintre cunoaştere şi interes se dovedeşte într-o dialectică ce discerne urmele istorice ale reprimării dialogului şi reconstruieşte ceea ce a fost reprimat.

Pot fi justificate, oare, aceste „teze" printr-o descriere empirică? Nu, deoarece ar recădea atunci sub jugul ştiinţelor empirico-analitice, despre care s-a spus că depind de *un* interes, cel dintâi numit. Sunt aceste teze o teorie, în sensul dat acestui cuvânt în psihanaliză, de exemplu, adică în sensul unei reţele de ipoteze explicative care să permită reconstrucţia scenei primitive? Nu, fiindcă atunci aceste teze ar deveni regionale, ca orice teorie, şi ar fi justificate tot de *un* interes, poate interesul pentru emancipare; iar justificarea ar deveni circulară.

Nu trebuie, oare, să recunoaştem, în acest caz, că descoperirea intereselor la rădăcina cunoaşterii, ierarhizarea intereselor şi raportul lor cu trilogia muncă-putere-limbaj ţin de o antropologie filosofică înrudită cu Analitica *Dasein-u|u|* lui Heidegger, şi îndeosebi de a sa hermeneutică a „grijii"? Dacă aşa stau lucrurile, aceste interese nu pot fi nici observate, nu sunt nici nişte entităţi teoretice precum *eul, supra-eul* şi *şinele* la Freud, ci „existenţiale". Analiza lor ţine de o hermeneutică, în măsura în care ele sunt în acelaşi timp „ceea ce este mai apropiat" şi „ceea ce este mai disimulat", şi în măsura în care trebuie dezocultate pentru a le recunoaşte.

Putem foarte bine, dacă vrem, să numim meta-hermeneutică această Analitică a intereselor, dacă admitem că hermeneutica este, în principal, o hermeneutică a discursului, chiar un idealism al vieţii limbajului *(langa-giere);* am văzut însă că nici nu poate fi vorba de aşa ceva; că hermeneutica preînţelegerii este în esenţă o hermeneutică a finitudinii. Tocmai de aceea accept fără nici o ezitare să spun că critica ideologiilor îşi proclamă revendicarea dintr-un alt loc decât hermeneutica, şi anume cel în care se înnoadă secvenţa muncă-putere-limbaj. Dar cele două revendicări se încrucişează într-un loc comun: hermeneutica finitudinii, care asigură *apriori* corelaţia dintre conceptul de prejudecată şi cel de ideologie.

2. Aş vrea acum să urmăresc din nou pactul pe care Habermas îl instaurează între ştiinţa socială şi interesul pentru emancipare. Noi am

opus cu toată puterea acest privilegiu al ştiinţelor sociale critice celui al ştiinţelor istorico-hermeneutice, care înclină mai curând spre recunoaşterea autorităţii tradiţiilor decât spre acţiunea revoluţionară îndreptată împotriva oprimării.

întrebarea pe care hermeneutica o adresează aici criticii ideologiilor este următoarea: puteţi, oare, atribui interesului pentru emancipare, care motivează acest al treilea ciclu de ştiinţe, un statut la fel de distinct ca şi cel pe care-1 presupuneţi cu privire la interesul care animă ştiinţele istorico-hermeneutice? Această distincţie este afirmată

într-un mod destul de dogmatic, ca pentru a adânci ruptura dintre interesul pentru emancipare şi interesul etic. Dar analizele concrete ale lui Habermas însuşi dezmint aceste consideraţii dogmatice. Este cu totul remarcabil faptul că distorsiunile pe care le descrie şi explică psihanaliza sunt interpretate, la nivelul meta-hermeneutic la care le situează Habermas, ca distorsiuni ale competenţei comunicative. Totul indică faptul că la acest nivel acţionează şi distorsiunile care ţin de critica ideologiilor. Ne amintim felul cum reinterpretează Habermas marxismul, pe baza unei dialectici dintre o acţiune instrumentală şi o acţiune comunicativă. Tocmai în miezul acţiunii comunicative instituţionalizarea relaţiilor umane suferă reificarea ce o face de nerecunoscut pentru protagoniştii comunicării. în felul acesta, toate distorsiunile, cele pe care le descoperă psihanaliza, cele pe care le denunţă critica ideologiilor, sunt deci nişte deformări ale capacităţii comunicative a oamenilor.

Putem trata atunci interesul pentru emancipare ca pe un interes distinct? Se pare că nu, dacă ţinem seama, pe de altă parte, că, luat în mod pozitiv ca un motiv propriu, şi nu în mod negativ, cum a fost interpretat pornindu-se de la reificările pe care le combate, acest interes nu are alt conţinut decât idealul comunicării fără piedici şi fără limite. Interesul pentru emancipare ar fi, într-adevăr, abstract şi lipsit de vlagă dacă nu s-ar înscrie în însuşi planul în care se exercită ştiinţele istorico-hermeneutice, adică în acţiunea comunicativă. Dar, dacă aşa stau lucrurile, poate fi separată o critică a distorsiunilor de experienţa comunicativă însăşi, acolo unde ea a început, acolo unde este reală, unde este exemplară? Este sarcina hermeneuticii tradiţiilor să reamintească criticii ideologiilor că tocmai pe temeiul reinterpretării creatoare a moştenirilor culturale omul îşi poate proiecta emanciparea şi poate anticipa o

comunicare fără obstacole şi fără limite. Dacă n-am avea nici o experienţă a comunicării, oricât de redusă şi de mutilată ar fi ea, am putea, oare, s-o dorim pentru toţi oamenii şi la toate nivelele de instituţio-nalizare a legăturii sociale? în ce mă priveşte, mi se pare că o critică nu poate fi niciodată prima sau ultima; nu criticăm nişte deformări decât în numele unui *consens* pe care nu-1 putem anticipa doar în gol, ca pe o idee regulatoare, dacă această idee regulatoare nu este exemplificată: unul dintre locurile exemplificării idealului de comunicare este tocmai capacitatatea noastră de a învinge distanţa culturală în interpretarea operelor moştenite de la trecut. Cine nu e în stare să-şi reinterpreteze trecutul nu e în stare, poate, nici să-şi proiecteze în mod concret interesul pentru emancipare.

3 .Ajung la cel de-al treilea punct al dezacordului dintre hermeneutica tradiţiilor şi critica ideologiilor. El priveşte prăpastia care ar despărţi simpla neînţelegere de distorsiunea patologică sau ideologică. Nu revin asupra argumentelor deja expuse ceva mai sus şi care tind să atenueze diferenţa dintre neînţelegere şi distorsiune; o hermeneutică a profunzimilor este tot o hermeneutică, chiar dacă o numim meta-hermeneutică. Aş vrea mai degrabă să insist asupra unui aspect al teoriei ideologiilor, ce nu datorează nimic paralelismului dintre psihanaliză şi teoria ideologiilor. O bună parte a operei lui Habermas se adresează nu teoriei ideologiilor privită la modul abstract, ci ideologiilor contemporane. Or, atunci când teoria ideologiilor este dezvoltată astfel în mod concret în cadrul unei critici a timpului prezent, ea dezvăluie aspecte care cer să apropiem, în mod concret şi nu doar teoretic, interesul pentru emancipare de interesul pentru comunicarea în cadrul tradiţiilor reinterpretate.

Care este, de fapt, după Habermas, ideologia dominantă a timpului prezent? Răspunsul său e apropiat de cel al lui Herbert Marcuse şi de cel al lui Jacques Ellul: este ideologia ştiinţifico-tehnologică. Nu dezvolt aici argumentele lui Habermas, care pun în joc o întreagă interpretare a capitalismului avansat şi a societăţilor industriale dezvoltate; merg de-a dreptul la trăsătura principală care, după părerea mea, reaşează în mod imperios teoria ideologiilor în câmpul hermeneutic. După părerea lui Habermas, societatea industrială modernă a înlocuit legitimările tradiţionale şi credinţele de bază folosite ca justificare a puterii cu o ideologie

a ştiinţei şi a tehnologiei. într-adevăr, statul modern nu mai este un stat menit să reprezinte interesele unei clase asupritoare, ci să elimine defectele de funcţionare ale statutului industrial; justificarea plus-valorii care-i ascunde mecanismul nu mai este, de-acum, funcţia primară, de legitimare, a ideologiei, ca pe vremea capitalismului liberal descrisă de Marx, pur şi simplu pentru că plus-valoarea nu mai este sursa principală a

productivităţii, iar însuşirea ei nu mai este trăsătura dominantă a sistemului; trăsătura dominantă a sistemului este productivitatea raţionalităţii înseşi, încorporată în ordinatoare; ceea ce rămâne arunci de legitimat este întreţinerea şi creşterea sistemului însuşi. Tocmai la aceasta serveşte aparatul ştiinţifico-tehnic ridicat la rangul de ideologie, adică la legitimarea relaţiilor de dominare şi de inegalitate necesare funcţionării sistemului industrial, deşi mascate, sub gratificaţiile sistemului, în plăceri de tot felul. Ideologia modernă se deosebeşte, aşadar, în mod sensibil de cea descrisă de Marx, care nu e valabilă decât pentru scurta perioadă a capitalismului liberal şi nu are deci nici o universalitate în timp; nu există, de altfel, nici o ideologie preburgheză, iar ideologia burgheză este legată în mod expres de camuflarea dominaţiei sub instituţia legală a contractului de muncă liber.

Dacă suntem de acord cu această descriere a ideologiei moderne, ce înseamnă aceasta în termeni de interes? Ei bine, înseamnă faptul că subsistemul acţiunii instrumentale a încetat să mai fie un sub-sistem şi că sfera acţiunii comunicative a fost invadată de categoriile sale. în aceasta constă faimoasa „raţionalizare" despre care vorbea Max Weber: nu numai că raţiunea cucereşte noi domenii ale acţiunii instrumentale, dar ea şi-1 subordonează şi pe cel al acţiunii comunicative. Max Weber descrisese acest fenomen în termeni de „dezvrăjire" şi „dedivinizare"; Habermas îl descrie ca uitare şi pierdere a diferenţei dintre planul acţiunii instrumentale, care este şi cel al muncii, şi planul acţiunii comunicative, care este şi al normelor consimţite, al schimbului simbolic, al structurilor de personalitate, al procedurilor de decizie rezonabilă. în sistemul capitalist modern, ce pare că se identifică într-adevăr aici pur şi simplu cu sistemul industrial, vechea problemă grecească a „trăirii conform binelui" este înlăturată în favoarea funcţionării unui sistem manipulat. Problemele de *praxis,* legate de comunicare - mai ales dorinţa de a supune discuţiei publice şi hotărârii democratice alegerea marilor opţiuni

politice - n-a dispărut; ele continuă să existe, însă refulate. Tocmai pentru că eliminarea lor nu este automată şi pentru că nevoia de legitimare rămâne nesatisfăcută, este mereu nevoie de o ideologie pentru a legitima autoritatea care asigură funcţionarea sistemului; tehnica şi ştiinţa îşi asumă astăzi acest rol ideologic.

Dar atunci, întrebarea pe care hermeneutul o adresează criticii ideologiei contemporane este aceasta: admiţând că ideologia constă astăzi în disimularea deosebirii dintre domeniul normativ al acţiunii comunicative şi condiţionarea birocratică, deci în disoluţia sferei de interacţiune mijlocite de limbaj în cadrul structurilor acţiunii instrumentale, cum să facem pentru ca interesul faţă de emancipare să nu rămână o dorinţă pioasă, dacă nu încarnând-o în resuscitarea acţiunii comunicative înseşi? Şi pe ce s-ar putea sprijini în mod concret resuscitarea acţiunii comunicative, dacă nu pe reluarea creatoare a moştenirilor culturale?

4. Această apropiere ineluctabilă, dintre trezirea responsabilităţii politice şi reînvierea surselor tradiţionale ale acţiunii comunicative, mă determină să spun un cuvânt, în încheiere, despre ceea ce a părut a fi cea de-a patra şi cea mai însemnată deosebire dintre conştiinţa hermeneutică şi conştiinţa critică. Cea dintâi, spuneam, este întoarsă spre o înţelegere, spre un *consens* care ne precede şi, în acest sens, care există; a doua anticipează viitorul unei eliberări a cărei idee regulatoare nu este o existenţă ci un ideal, idealul comunicării nelimitate şi fără obstacole.

Cu această antiteză aparentă, ajungem la ceea ce este mai viu, şi poate mai zadarnic, în dezbatere.

Căci, la urma urmelor, va spune hermeneutul, de unde vorbeşti atunci când faci apel *laSelbstreflexion,* dacă nu din acel loc pe care chiar dumneata l-ai denunţat ca neloc, nelocul subiectului transcendental? Vorbeşti, de fapt, din adâncul unei tradiţii. Această tradiţie nu este, poate, aceeaşi cu cea a lui Gadamer; este, poate, chiar aceea a *Aufklămng-ului,* în timp ce tradiţia lui Gadamer ar fi cea a romantismului. Dar este tot o tradiţie, tradiţia emancipării, mai curând decât tradiţia rememorării. Şi critica este o tradiţie. Aş spune chiar că ea se afundă în cea mai impresionantă tradiţie, aceea a actelor eliberatoare, aceea a Exodului şi a învierii. Poate că n-ar mai exista interes pentru emancipare şi nici anticipare a eliberării, dacă s-ar şterge din neamul omenesc amintirea Exodului, memoria învierii.

Dacă aşa stau lucrurile, nimic nu este mai înşelător decât pretinsa antinomie dintre o ontologie a înţelegerii prealabile şi o eschatologie a eliberării. Am întâlnit în altă parte aceste false antinomii: ca şi cum ar trebui să alegem între reminiscenţă şi speranţă! în termeni teologici: eschatologia nu înseamnă nimic fără recitativul actelor de eliberare din trecut.
Schiţând această dialectică a rememorării tradiţiilor şi a anticipării eliberării, nu vreau câtuşi de puţin să anulez diferenţa dintre o hermeneutică şi o critică a ideologiilor. încă o dată, fiecare are un loc privilegiat şi, dacă pot spune aşa, preferinţe regionale diferite: aici, o atenţie faţă de moştenirile culturale, axate, poate, într-un mod mai ferm pe teoria textului; acolo, o teorie a instituţiilor şi a fenomenelor de dominaţie, axată pe analiza reificărilor şi a înstrăinărilor. în măsura în care şi una şi cealaltă au mereu nevoie să se regionalizeze pentru a se asigura de caracterul concret al revendicării de către ele a universalităţii, deosebirile ce le separă trebuie păstrate împotriva oricărui confuzionism. Dar este sarcina reflecţiei filosofice să pună la adăpost de opoziţiile înşelătoare interesul pentru reinterpretarea moştenirilor culturale primite de la trecut şi interesul pentru proiecţiile viitoriste ale unei omeniri eliberate.
Dacă aceste două interese se despart în mod radical, atunci hermeneutica şi critica nu mai sunt, ele însele, decât nişte... ideologii!

- ,'s
354

Ideologia şi utopia: două expresii ale imaginarului social

în acest text, scopul meu este de a pune în legătură două fenomene fundamentale care joacă un rol hotărâtor în modul în care ne situăm în istorie pentru a lega între ele aşteptările noastre orientate spre viitor, tradiţiile noastre moştenite de la trecut şi iniţiativele noastre în prezent. Este cu totul remarcabil faptul că această conştientizare este realizată de noi cu ajutorul imaginaţiei, al unei imaginaţii care nu este numai individuală ci şi colectivă. Dar, ceea ce mi s-a părut că face obiectul unei cercetări interesante este faptul că acest imaginar social sau cultural nu este simplu, ci dublu. El acţionează când sub forma ideologiei, când sub forma utopiei. Avem de-a face aici cu o enigmă ce merită să fie urmărită cu atenţie atât de către educatori cât şi de politologi, de sociologi ori de etnologi şi, bineînţeles, de filosofi Cu acest imaginar dublu, ajungem la structura esenţialmente conflictuală a acestui imaginar.
Or, trebuie să mărturisim că orice încercare de a gândi împreună ideologia şi utopia şi de a le înţelege una prin cealaltă se izbeşte de greutăţi foarte mari. Mai întâi, fiecare dintre aceşti doi poli luat în parte este interpretat într-un sens cel mai adesea polemic şi uneori peiorativ, care împiedică înţelegerea funcţiei sociale a imaginarului colectiv. Dar această primă dificultate reflectă o alta. Dacă e uşor să ne servim de aceşti doi termeni într-un sens polemic, este pentru că, chiar pentru nişte sociologi preocupaţi de simple descrieri, fiecare dintre aceşti termeni
357

prezintă o latură pozitivă şi o latură negativă sau, dacă vreţi, o funcţie constructivă şi una destructivă. Să mergem mai departe. La o studiere superficială, pentru fiecare dintre aceste două funcţii, iese la iveală mai întâi latura aproape patologică. Astfel, ne mulţumim cu prea multă uşurinţă să definim ideologia ca pe un proces de deformări şi disimulări prin care ne ascundem noi înşine, de exemplu poziţia de clasă şi, în general, modul nostru de apartenenţă la diversele comunităţi la care participăm; ideologia este arunci asimilată pur şi simplu cu o minciună socială sau, şi mai grav, cu o iluzie care ne protejează statutul social, cu toate privilegiile şi nedreptăţile pe care le comportă. Dar, în sens invers, acuzăm utopia că nu este decât o fugă de real, un fel de ficţiune ştiinţifică aplicată politicii. Denunţăm rigiditatea aproape geometrică a poiectelor utopice şi o respingem, din moment ce nu pare să manifeste nici o preocupare pentru primii paşi pe care ar trebui să-i facem în direcţia ei şi, în general, pentru tot ceea ce constituie logica acţiunii. Utopia nu mai este atunci decât un mod de a visa acţiunea evitând să reflecteze asupra condiţiilor care ar face posibilă inserţia ei în situaţia actuală.
Analiza pe care o propun constă în a pune în ordine nişte semnificaţii şi funcţii deosebite, recunoscute fiecăreia dintre cele două modalităţi ale imaginarului social, a pune în paralel nivelele uneia cu nivelele celeilalte, a căuta, în sfârşit, o corelaţie mai profundă la nivelul cel mai fundamental al fiecăreia dintre ele. Voi proceda, aşadar, la o analiză pe nivele, care ne va conduce, de fiecare dată, de la nivelul cel mai superficial la cel mai profund. Mă voi strădui să păstrez aceeaşi structură în cele două analize paralele ale ideologiei şi utopiei, pentru a pregăti reflecţia aplicată corelaţiilor lor profunde.

I. IDEOLOGIA

Propun să examinăm trei accepţiuni, deopotrivă de legitime, ale conceptului de ideologie, corespunzând la trei nivele de profunzime:
Ideologia ca distorsiune-disimulare. Voi porni de la folosirea cuvântului „ideologie" popularizată de scrierile tânărului Marx din epoca manuscriselor economico-politice din 1843-1844, şi mai ales de *Ideolo-*

gia germană. Remarc, în treacăt, că termenul însuşi a fost împrumutat de la nişte filosofi foarte respectabili, care se numeau ei înşişi ideologi şi care erau, în Franţa, moştenitorii lui Condillac. Pentru ei, ideologia era o analiză a ideilor formate de spiritul uman. Napoleon este cel care i-a acuzat pe aceşti inofensivi ideologi că sunt o ameninţare pentru ordinea socială, şi care a instaurat semnificaţia peiorativă a termenului. Poate că în orice denunţare a ideologiei se ascunde un Napoleon, dar aceasta e o problemă pe care o vom regăsi mai încolo. Este cu totul remarcabil faptul că tânărul Marx a încercat să explice ceea ce înţelegea el prin ideologie cu ajutorul unei metafore. El s-a servit de metafora răsturnării imaginii într-o cameră obscură, punct de plecare al fotografiei. Prima funcţie atribuită ideologiei este, în consecinţă, să producă o imagine răsturnată a realităţii. Ce desemnează această metaforă? La Marx, îi găsim în acelaşi timp o aplicare precisă şi o utilizare generalizată. Aplicarea precisă vine de la Feuerbach. Este tratarea religiei ca distorsiune-disimulare a realităţii. *înEsenţa creştinismului,* Feuerbach pretinsese că în religie proprietăţile (pe care le numea predicate) aparţinând subiectului uman erau proiectate într-un subiect divin imaginar, în aşa fel încât predicatele divine ale omului subiect deveneau predicatele umane ale unui subiect divin. Marx a văzut în această inversare modelul tuturor inversărilor cu caracter ideologic. în acest sens, critica făcută de Feuerbach religiei constituie exemplul model, paradigma, pentru interpretarea metaforei imaginii răsturnate *dincamera obscura.* Specific marxistă în această reluare a lui Feuerbach este legătura pe care Marx o stabileşte între reprezentări şi realitatea vieţii, pe care el o numeşte *praxis.* Se trece astfel de la sensul restrâns la sensul general al cuvântului „ideologie". Conform acestui înţeles, există mai întâi o viaţă reală a oamenilor: este *praxis-u*| lor. Apoi, există o oglindire a acestei vieţi în imaginaţia lor, şi aceasta este ideologia. Ideologia devine astfel procedeul general prin care procesul vieţii reale, *praxis-vl,* este falsificat de reprezentarea imaginară pe care oamenii şi-o fac despre el. Se vede imediat cum misiunea revoluţionară este legată de teoria ideologiei; dacă ideologia este o imagine deformată, o răsturnare, o disimulare a vieţii reale, trebuie să-1 reaşezăm în picioare pe omul care merge cu capul în jos, în primul rând pe Hegel, şi să coborâm ideile din cerul imaginarului pe pământul *praxis-*

ului. Avem aici, în linii mari, prima definiţie a
359
materialismului istoric, care n-are nici o pretenţie să acopere ansamblul lucrurilor, ci doar pe aceea de a pune în legătură lumea reprezentărilor cu lumea vieţii reale, *cupraxis-u*|. La acest prim stadiu de dezvoltare al marxismului, ideologia nu este încă opusă ştiinţei, deoarece această ştiinţă invocată nu va exista decât o dată cu *Capitalul.* Doar mai târziu, când va fi constituit ca un corp doctrinal, îndeosebi la urmaşii lui Marx din social-democraţia germană, ideologia va fi în mod global opusă ştiinţei, şi nu numai, ca la tânărul Marx, *praxis-uhii.* înţelegem cum s-a putut face deplasarea: dacă admitem că marxismul este ştiinţa adevărată a procesului economico-social, atunci tocmai *praxis-ul* uman este cel care capătă un statut ştiinţific o dată cu marxismul, în opoziţie cu reprezentările imaginare în care rămân împotmolite toate celelalte concepţii despre viaţa socială.
Pornind de aici, problema mea nu este aceea de a respinge acest prim concept marxist de ideologie, ci de a-1 situa în raport cu o funcţie mai fundamentală şi îndeosebi mai constitutivă a realităţii sociale şi *apraxis*-ului însuşi.
De ce nu putem rămâne la acest prim concept de ideologie? Metafora răsturnării ascunde, la rândul ei, o lacună gravă a explicaţiei. Dacă admitem că viaţa reală *-praxis-ul -* precede de drept şi de fapt conştiinţa şi reprezentările sale, nu înţelegem cum poate produce viaţa reală o imagine a sa însăşi şi, cu atât mai mult, o imagine răsturnată. Nu putem înţelege acest lucru decât dacă discernem în însăşi structura acţiunii o mediere simbolică ce poate fi pervertită. Cu alte cuvinte, dacă acţiunea nu e deja modelată de imaginar, nu vedem cum s-ar putea naşte din realitate o imagine falsă. Se ştie cum s-au încurcat marxiştii ortodocşi în noţiunea de conştiinţă- reflectare, care nu este decât o repetare a vechii metafore a imaginii răsturnate. Trebuie să înţelegem, aşadar, în ce sens este coextensiv imaginarul faţă de procesul însuşi *alpraxis-ului.*
Suntem conduşi în felul acesta la un al doilea nivel, la care ideologia pare nu atât parazitară şi falsificatoare, cât justificatoare. Marx însuşi s-a apropiat de acest sens atunci când declară că ideile clasei dominante devin idei dominante, dându-se drept idei universale. Astfel, interesele particulare ale unei clase particulare devin ele însele interese universale. Marx s-a apropiat aici de un fenomen mai interesant decât simpla noţiune
360
de răsturnare şi de disimulare, şi anume de încercarea de justificare care se leagă de fenomenul însuşi de dominaţie. Această problemă o depăşeşte în mod considerabil pe cea a claselor sociale. Noi am învăţat, îndeosebi din experienţa fenomenului totalitar, că fenomenul dominaţiei, mai ales atunci când e ridicat la rang de teroare, este un fenomen mai vast şi mai redutabil decât cel al claselor şi al luptei de clasă. Orice dominaţie vrea să se justifice şi face acest lucru recurgând la noţiuni capabile să treacă drept universale, adică valabile pentru noi toţi. Există însă o funcţie a limbajului care răspunde acestei exigenţe; este retorica, furnizoare de idei pseudo-universale. Legătura dintre dominaţie şi retorică a fost cunoscută de multă vreme. Platon e, fără îndoială, cel dintâi care subliniază că nu există tiranie fără ajutorul unui sofist. Forţa brutală nu reuşeşte fără un exerciţiu de convingere încredinţat unor sofişti publici. Pentru a explora acest raport dintre dominaţie şi retorică, poate fi folositor recursul la sociologia culturii. Aceasta arată că nici o societate nu funcţionează fără norme, reguli şi un întreg simbolism social care cere, la rândul său, o retorică a discursului public. Cum îşi atinge acesta scopul, adică persuasiunea? Prin folosirea constantă a unor figuri şi tropi precum metafora, ironia, ambiguitatea, paradoxul, hiperbola. Cum se vede din această enumerare, sunt toate figurile de stil familiare criticii literare şi vechii retorici a grecilor şi romanilor. Fără îndoială, nu se poate concepe vreo societate care să nu se proiecteze şi să nu-şi dea o reprezentare de sine fără să recurgă la această retorică a discursului public, la aceste figuri şi la aceşti tropi. Nu e vorba aici de nici o slăbiciune şi cu atât mai puţin de vreun viciu, ci de o funcţionare normală a discursului amestecat cu acţiunea, cu acea acţiune pe care Marx o numea *praxis.* în ce moment se poate spune, aşadar, că această retorică a discursului public devine o ideologie? După părerea mea, atunci când este pusă în serviciul procesului de legitimare a autorităţii. Trebuie să observăm că avem de-a face aici, înainte de orice şiretenie şi de orice disimulare, cu o funcţionare, desigur plină de capcane, dar de neevitat şi indispensabilă. Max Weber arătase la începutul acestui secol, în *Economie şi societate,* că orice grup social

dezvoltat atinge în mod necesar stadiul în care se produce cTdeosebire între guvernanţi şi guvernaţi şi în care acest raport asimetric cere în mod inevitabil o retorică a convingerii, de n-ar fi decât pentru a limita folosirea forţei în impunerea ordinii. Orice sistem de
361
control social se bazează, în acest sens, pe o funcţionare ideologică menită să-i legitimeze revendicarea de autoritate. Lucrul acesta nu e adevărat doar în ce priveşte puterea pe care Max Weber o numeşte charismatică, nici chiar în ce priveşte puterea întemeiată pe nişte tradiţii, ci chiar în privinţa statului modern, pe care el îl caracterizează ca stat birocratic. De ce se întâmplă aşa? Pentru că pretenţia la legitimitate a unui sistem al puterii depăşeşte mereu înclinaţia noastră de a crede în legitimitatea lui naturală. E aici de umplut o distanţă, un fel de plus-valoare de credinţă pe care orice autoritate are nevoie s-o stoarcă de la subordonaţii săi. Când spun plus-valoare, fac aluzie, bineînţeles, la conceptul pe care Marx 1-a aplicat doar raporturilor dintre capital şi muncă, deci domeniului producţiei, dar care îmi pare că se aplică, într-un mod mai general, oricărui raport de dominaţie. Acolo unde există putere, există o revendicare de legitimitate. Iar acolo unde există o revendicare de legitimitate, există şi recurs la retorica discursului public, cu scopul de a convinge.
Acest fenomen constituie, după părerea mea, al doilea nivel al fenomenului ideologic. îl caracterizez prin noţiunea de legitimare şi nu prin aceea de disimulare, ca la nivelul precedent. Insist încă o dată asupra naturii fenomenului. Putem avea bănuieli în privinţa lui şi trebuie, fără îndoială, să avem mereu asemenea bănuieli; însă nu-1 putem evita; orice sistem de autoritate implică o cerinţă de legitimitate care depăşeşte ceea ce pot oferi membrii săi în termeni de credinţă. în această privinţă, ar fi interesant de discutat teoriile cele mai celebre despre contractul social, de la Hobbes la Rousseau: fiecare implică, la un moment dat al unei istorii de altfel fictive, un salt prin care se trece de la starea de război la pacea civilă, printr-un fel de eliberare de tensiune. Tocmai saltul acesta nu-1 explică nici o teorie: el implică, într-adevăr, naşterea unei autorităţi şi începutul unui proces de legitimare. Este motivul pentru care nu putem ajunge în nici un fel la acest grad zero al contractului social, şi anume la momentul în care se naşte o ordine socială, oricum am numi-o. Nu cunoaştem decât sisteme de autoritate care derivă din nişte sisteme de autoritate anterioare, dar nu asistăm niciodată la naşterea fenomenului autorităţii.
Dar, dacă nu putem genera fenomenul autorităţii, putem înţelege pe ce baze şi mai profunde se sprijină. Şi tocmai aici se descoperă un al
362
treilea nivel, mai adânc, al fenomenului ideologic. Funcţia lui este, mi se pare, o funcţie de integrare, şi mai însemnată decât funcţia precedentă de legitimare şi, cu atât mai mult, decât cea de disimulare. Pentru a explica despre ce este vorba, voi porni de la o utilizare aparte a ideologiei în care funcţia ei de integrare este evidentă. Este vorba despre ceremoniile comemorative datorită cărora o comunitate oarecare reactualizează oarecum evenimentele pe care le consideră a fi întemeietoare pentru propria ei identitate; este vorba, aşadar, aici de o structură simbolică a memoriei sociale. Nu ştim dacă există societăţi fără legătură cu nişte evenimente inaugurale care apar mai târziu ca *origine* a comunităţii înseşi. Mă gândesc la fenomene precum Declaraţia nord-americană de Independenţă sau la cucerirea Bastiliei în timpul Revoluţiei franceze, sau la Revoluţia din octombrie pentru Rusia comunistă. în toate aceste cazuri, comunitatea dată păstrează o legătură cu propriile sale rădăcini în evenimentul întemeietor tocmai prin comemorarea evenimentului. Care este atunci aici rolul ideologiei? Este acela de a răspândi convingerea că aceste evenimente fondatoare sunt constitutive pentru memoria socială şi, prin ea, pentru însăşi identitatea comunităţii. Dacă fiecare dintre noi se identifică deja cu istoria pe care o poate povesti despre sine însuşi, la fel se întâmplă cu orice societate, cu deosebirea că noi trebuie să ne identificăm cu nişte evenimente ce nu mai sunt amintirea directă a nimănui şi care n-au fost decât amintirea cercului restrâns al părinţilor întemeietori. Funcţia ideologiei este atunci aceea de a servi de legătură pentru memoria colectivă, pentru ca valoarea inaugurală a evenimentelor fondatoare să devină obiectul credinţei întregului grup. Rezultă de aici că actul întemeietor însuşi nu poate fi retrăit şi reactualizat decât prin intermediul unor interpretări care ulterior nu încetează să-1 remodeleze şi că însuşi evenimentul întemeietor se reprezintă pe sine la modul ideologic pentru conştiinţa grupului. Poate că nu există grup social, fie că e vorba

despre o clasă ori despre un popor, fără o asemenea relaţie indirectă cu nişte evenimente cărora grupul le acordă semnificaţia de eveniment inaugural, adică întemeietor. Acest exemplu privilegiat, al raportului dintre comemorare şi evenimentul inaugural printr-o reprezentare ideologică, poate fi uşor generalizat. Orice grup se susţine, vreau să spun că se menţine în picioare, dobândeşte o consistenţă şi o permanenţă, datorită imaginii stabile şi durabile pe care şi-o oferă despre

sine. Această imagine stabilă şi durabilă exprimă nivelul cel mai profund al fenomenului ideologic.

Se observă însă imediat cum nivelul acesta de bază, la care am ajuns printr-o metodă regresivă, nu se perpetuează decât prin intermediul celorlalte două. Cu alte cuvinte, funcţia de integrare se prelungeşte în funcţia de legitimare, iar aceasta în funcţia de disimulare. Să mă explic. Să pornim din nou de la exemplul nostru, cel al comemorării de către o comunitate a evenimentelor pe care ea le consideră fondatoare pentru existenţa sa. Fervoarea originilor se menţine cu greu; foarte curând, convenţia, ritualizarea, schematizarea se amestecă cu credinţa, contribuind astfel la un soi de domesticire a amintirii. Totul se petrece ca şi cum ideologia nu şi-ar păstra puterea mobilizatoare decât devenind justificatoarea autorităţii care îngăduie comunităţii să se exprime ca un mare individ pe scena mondială. Vedem acest lucru din felul cum comemorarea se preschimbă atât de uşor în argumentare stereotipă: prin aceasta, afirmăm că e bine să fim aşa cum suntem. Ideologia continuă să degenereze, dacă observăm prin ce simplificare adesea grosolană şi prin ce schematizare adesea arogantă se prelungeşte procesul de integrare în cel de legitimare. încetul cu încetul, ideologia devine o grilă de lectură artificială şi autoritară nu numai a modului de a trăi al grupului, ci şi al locului său în istoria lumii. Din aproape-n aproape, funcţia justificatoare contaminează etica, religia şi chiar ştiinţa. N-am cunosut, oare, acea idee nebunească, născocită de marxişti după Marx şi acceptată de Lenin, conform căreia ar exista o ştiinţă burgheză şi o ştiinţă proletară, o artă burgheză şi o artă proletară? Această contaminare nu lasă neatins nici un fenomen social; într-una din scrierile sale cele mai cunoscute[1], Habermas a evidenţiat caracterul ideologic al reprezentării ştiinţifice şi tehnologice pe care noi o dăm despre realitate. Ea este ideologică în sensul că o singură funcţie, funcţia de manipulare şi controlul utilitar, înlocuieşte toate celelalte funcţii de comunicare, de apreciere etică, de meditaţie metafizică şi religioasă. întreg sistemul gândirii noastre este preschimbat într-o credinţă colectivă sustrasă criticii. N-ar trebui însă ca această degenerare a ideologiei să ne facă să pierdem din vedere rolul esenţialmente pozitiv, constructiv şi binefăcător al ideologiei, luată în

[1] J. Habermas, *La Technique et la Science comme „ideologie"* **(trad. fi\,** Paris, Gallimard, 1973).

sensul ei fundamental. încă o dată, un grup îşi reprezintă întotdeauna propria existenţă prin intermediul unei idei, al unei imagini idealizate; şi această imagine este cea care, în schimb, îi întăreşte identitatea. Ceea ce rămâne adevărat din analizele cele mai critice şi mai peiorative ale fenomenului ideologic este faptul că această imagine idealizată nu poate evita generarea a ceea ce în limbajul psihanalitic s-ar numi raţionalizare şi despre care aduce mărturie ritualizarea familiară oricărei sărbătoriri. Retoricii discursului public i se adaugă maximele, lozincile, formulele lapidare care fac din discurs o armă adeseori ucigaşă.

Trebuie deci să parcurgem în ambele sensuri ierarhia nivelelor şi să susţinem cu aceeaşi forţă ideea că iluzia nu e fenomenul cel mai fundamental, ci o corupere a procesului de legitimare, care se înrădăcinează în funcţia integraţi vă a ideologiei, şi teza inversă, conform căreia orice idealizare se transformă inevitabil în deformare, în disimulare, în minciună.

II. UTOPIA

De ce reclamă analiza precedentă a ideologiei o analiză paralelă a utopiei? Pentru motivul fundamental că cele trei funcţii pe care i le-am recunoscut ideologiei au o trăsătură comună, aceea de a constitui o interpretare a vieţii reale. Tânărul Marx şi-a dat seama perfect de acest lucru. Dar această funcţie de întărire a realului nu e neapărat mincinoasă: ea este inerentă şi funcţiei de legitimare şi, încă într-o şi mai mare măsură, funcţiei de integrare. Astfel, sub cele trei forme, ideologia întăreşte, dublează, păstrează şi, în acest sens, conservă grupul social aşa cum este el. Funcţia utopiei este atunci aceea de a proiecta imaginaţia în afara realului, într-un altundeva care e şi un

nicăieri. Acesta este sensul prim al cuvântului „utopie": un loc care e un alt loc, un altundeva care e un nicăieri. Ar trebui să vorbim aici nu numai de utopie ci şi de ucronie, pentru a sublinia nu doar exterioritatea spaţială a utopiei (un alt loc), ci şi exterioritatea ei temporală (un alt timp).
Ca să explicăm funcţia complementară a utopiei în raport cu ideologia, trebuie să parcurgem trei semnificaţii paralele ale utopiei, însă de data aceasta în sens invers, pornind de jos în sus. Este, într-adevăr,
365
mai uşor de arătat cum utopia este, în sensul ei fundamental, complementul necesar al ideologiei în înţelesul ei de bază. Dacă ideologia păstrează şi conservă realitatea, utopia o pune în mod esenţial sub semnul întrebării. în acest sens, utopia este expresia tuturor potenţialităţilor unui grup, care sunt refulate de ordinea existentă. Utopia este un exerciţiu al imaginaţiei pentru a gândi un „altfel decât ceea ce este" al socialului. Istoria utopiilor ne arată că nici un domeniu al vieţii în societate nu e cruţat de utopie: ea este visul unui alt mod de existenţă familială, al unul alt fel de a-ţi însuşi lucrurile şi de a consuma bunurile, al unui alt fel de a organiza viaţa politică, al unui alt fel de a trăi viaţa religioasă. Nu trebuie să ne mirăm atunci că utopiile n-au încetat să producă proiecte opuse unele faţă de altele; căci ele au în comun subminarea din interior a ordinii sociale sub toate formele ei. Căci ordinea are, în mod necesar, mai multe contrarii. Astfel, în ce priveşte familia, găsim o mare varietate de utopii, de la ipoteza înfrânării monahale până la cea a promiscuităţii, a comunităţii şi a orgiei sexuale; pe planul propriu-zis economic, utopiile variază de la apologia ascetismului celui mai riguros, până la cea a consumului fastuos şi festiv; politicul este el însuşi contestat deopotrivă de reveriile anarhizante şi de proiecţiile unei ordini sociale geometric concepute şi nemilos de constrângătoare; în plan religios, utopia oscilează între ateism şi festivitate, între visul unui creştinism nou şi cel al unei sacralităţi primitive. Nu e de mirare că utopia nu poate fi definită prin conţinutul ei şi că comparaţia între utopii este atât de dezamăgitoare; aceasta, pentru că unitatea fenomenului utopic nu rezultă din conţinutul său, ci din funcţia sa, care este întotdeauna aceea de a propune o societate alternativă. Tocmai prin această propunere constituie utopia replica cea mai radicală la funcţia integrativă a ideologiei. Acel „altundeva", acel „altfel decât ceea ce este" ale utopiei îi corespund în mod riguros lui „a fi aşa şi nu altfel", pronunţat de ideologie, în sensul ei cel mai adânc. Avem o confirmare a acestui paralelism riguros dintre ideologie şi utopie, dacă cercetăm acum cel de-al doilea nivel al utopiei; dacă e adevărat că funcţia pivot a ideologiei este legitimarea autorităţii, trebuie să ne aşteptăm şi ca utopia - orice utopie - să-şi joace destinul chiar în planul în care se exercită puterea; faptul pe care utopia îl repune în discuţie în fiecare compartiment al vieţii sociale pe care l-am amintit este, în cele din urmă, modul de a exercita puterea: puterea familială şi
366
domestică, puterea economică şi socială, puterea culturală şi religioasă, în această privinţă, s-ar putea spune că utopiile constituie tot atâtea variaţiuni imaginative pe tema puterii. De altfel, aşa definise Karl Mannheim utopia, în celebra sa carte, *Ideologie şi utopie*[1]*:* o distanţă între imaginar şi real, care constituie o ameninţare pentru stabilitatea şi permanenţa acestui real. Tipologia utopiilor propusă de Mannheim corespunde pe deplin acestui criteriu. în loc să fixeze punctul de plecare al fenomenului utopic la Thomas Morus, inventatorul cuvântului, el preferă să pornească de la Thomas Miinzer, pe care Ernst Bloch îl prezintă, în ce-1 priveşte, ca pe un teolog al revoluţiei. La Thomas Morus, utopia rămâne, într-adevăr, un fenomen literar, la limită un exerciţiu de stil. La Thomas Miinzer, ea reprezintă revendicarea majoră a unei realizări, aici şi acum, a tuturor viselor pe care imaginaţia le acumulase, trecând prin iudaism şi creştinism, în reprezentările sfârşitului istoriei. Utopia vrea să fie o eschatologie realizată. Tot ceea ce predica creştină amână până la sfârşitul istoriei, Miinzer vrea să realizeze în mijlocul istoriei, astăzi. Toate distincţiile care ne fac să opunem, în legătură cu conştiinţa istorică, aşteptarea, memoria şi iniţiativa, toate aceste distincţii se şterg într-o exigenţă fără compromis, de a face ca împărăţia lui Dumnezeu să coboare din ceruri pe pământ, de la sfârşitul istoriei în mijlocul istoriei.
Dar, dacă înţelegem şi, de ce nu, admirăm radicalismul utopiei, îi observăm imediat şi slăbiciunile. Chiar în momentul în care utopia dă naştere unor puteri, ea anunţă tiranii viitoare, ce riscă să fie mai rele decât cele pe care vrea să le doboare. Acest paradox derutant ţine de o lacună fundamentală a ceea ce Karl Mannheim numea mentalitatea

utopică, şi anume absenţa oricărei reflecţii cu caracter practic şi politic, asupra mijloacelor de sprijin pe care utopia le poate găsi în realul existent, în instituţiile şi în ceea ce eu numesc credibilul disponibil al unei epoci. Utopia ne determină să facem un salt în altundeva, cu toate riscurile unui discurs nebunesc şi eventual sângeros. O altă închisoare decât cea a realului e construită în imaginar, în jurul unor scheme cu atât mai constrângătoare pentru gândire, cu cât orice constrângere a realului este absentă din ea. Nu e de mirare, atunci, că mentalitatea utopică este însoţită de un dispreţ pentru logica acţiunii şi de o incapa-

[1] K. Mannheim, *Ideologie und Utopie, op. cit.*

citate funciară de a desemna primul pas care ar trebui făcut în direcţia realizării sale, pornind de la realitatea existentă. Aşa se face că nivelul al doilea al utopiei conduce la un al treilea nivel, la care patologia utopiei se adevereşte a fi inversă faţă de cea a ideologiei. în timp ce patologia ideologiei consta în afinitatea ei cu iluzia, disimularea, minciuna, patologia utopiei constă într-o nebunie inversă. Acolo unde ideologia întăreşte ceea ce tânărul Marx numea viaţa reală,/?ram-ul, utopia face să dispară realul însuşi în favoarea schemelor perfecţioniste, în ultimă instanţă irealizabile. Un fel de logică nebună a lui tot sau nimic înlocuieşte logica acţiunii, care ştie întotdeauna că ceea ce este de dorit şi ceea se poate realiza nu coincid şi că acţiunea dă naştere unor contradicţii inevitabile, de exemplu, pentru societăţile noastre moderne, între exigenţa de dreptate şi cea de egalitate. Logica utopiei devine atunci o logică a lui tot sau nimic, care-i face pe unii să se refugieze în scris, pe* alţii să se închidă în nostalgia paradisului pierdut, pe alţii să ucidă fără discriminare. N-aş vrea să mă opresc însă asupra acestei viziuni negative a utopiei; dimpotrivă, aş vrea să regăsesc funcţia ei eliberatoare, ascunsă sub propriile sale caricaturi. A imagina nelocul înseamnă a menţine deschis câmpul posibilului. Sau, pentru a păstra terminologia pe care am adoptat-o în meditaţia noastră asupra sensului istoriei, utopia este ceea ce împiedică orizontul de aşteptare să fuzioneze cu câmpul experienţei. Este ceea ce menţine distanţa dintre speranţă şi tradiţie.

Dubla serie de reflecţii pe care tocmai le-am consacrat ideologiei şi utopiei ne determină să reflectăm asupra intersectării necesare dintre ideologie şi utopie în imaginarul social. Totul se petrece ca şi cum acest imaginar s-ar baza pe tensiunea dintre o funcţie de integrare şi o funcţie de subversiune. în această privinţă, imaginarul social nu se deosebeşte în mod fundamental de ceea ce cunoaştem despre imaginaţia individuală: imaginea fie compensează absenţa unui lucru existent, fie îl înlocuieşte cu o ficţiune. Kant a putut construi, astfel, noţiunea de imaginaţie transcendentală pe baza acestei alternanţe dintre imaginaţia reproducătoare şi imaginaţia producătoare. Ideologia şi utopia sunt figuri ale imaginaţiei reproducătoare şi ale imaginaţiei producătoare. Totul se petrece ca şi cum imaginarul social nu şi-ar putea exercita funcţia excentrică decât prin intermediul utopiei, iar funcţia sa de dublare a

realului prin canalul ideologiei. Dar asta nu e totul. Totul se petrece ca şi cum n-am putea ajunge la imaginarul social decât trecând prin formele sale patologice, care sunt figuri inverse una faţă de cealaltă, a ceea ce Gyorgy Lukâcs numea, pe o linie marxistă, conştiinţa falsă. Nu luăm, se pare, în stăpânire puterea creatoare a imaginaţiei decât într-un raport critic cu cele două figuri ale conştiinţei false. Dacă această sugestie este exactă, atingem aici un punct în care ideologia şi utopia sunt complementare, nu numai în virtutea paralelismului lor, ci din cauza schimburilor reciproce. Se pare, într-adevăr, că avem mereu nevoie de utopie, în funcţia sa fundamentală de contestare şi de proiectare într-un altundeva radical, pentru a duce la bun sfârşit o critică, şi ea radicală, a ideologiilor. Dar şi reciproca este adevărată. Totul se petrece ca şi cum, pentru a vindeca utopia de nebunia în care riscă mereu să se scufunde, ar trebui să facem apel la funcţia sănătoasă a ideologiei, la capacitatea ei de a da unei comunităţi istorice echivalentul a ceea ce am putea numi o identitate narativă. Mă opresc la momentul în care paradoxul imaginarului social este cel mai mare: ca să putem visa la un altundeva, trebuie să fi cucerit deja, printr-o interpretare necontenit nouă a tradiţiilor din care provenim, un fel de identitate narativă; dar, pe de altă parte, ideologiile în care se ascunde această identitate fac apel la o conştiinţă capabilă să se privească pe sine fără ezitare, pornind de nicăieri'.

[1] Nu trebuie să pierdem niciodată din vedere în această discuţie faptul că utopia şi ideologia rămân concepte polemice şi, în consecinţă, greu de utilizat într-un mod pur descriptiv. Dacă s-a putut spune, împreună cu Karl Mannheim, că o stare de spirit este utopică atunci când îi lipseşte congruenţa cu starea de lucruri în sânul căreia se produce, trebuie adăugat imediat că fenomenul apare în culori cu totul opuse, după cum utopia este revendicată de un grup lipsit de putere sau denunţat de grupul pe care utopia îl ameninţă. La limită, este utopic tot ceea ce, pentru reprezentanţii unei ordini date, este considerat în acelaşi timp drept periculos pentru această ordine şi irealizabil în orice ordine.

Eticul şi politicul

Pentru a evita orice abordare moralizatoare a problemei şi a nu hotărî dinainte ordinea de prioritate între etic şi politic, propun să vorbim despre raportul dintre etică şi politică mai degrabă în termeni de intersectare decât de subordonare. Văd aici două focare decentrate unul faţă de celălalt, punând fiecare o problematică originală şi creând un segment comun, tocmai prin intersectarea lor. A doua remarcă: aş vrea să discut nu numai despre o intersectare între două cercuri, cel al eticii şi cel al politicii, ci despre intersectarea a trei cercuri: economicul, politicul şi eticul. Dacă procedez aşa, este

pentru că aştept de la comparaţia dintre economic şi etic mijlocul de a specifica politicul, pentru a-1 confrunta mai bine apoi cu eticul. Căci raporturile cu eticul sunt ele însele originale şi cu atât mai acute în măsura în care politicul ridică probleme şi dificultăţi proprii, ce nu pot fi reduse la problemele economice. De aceea, propun figura următoare, în care se intersectează trei cercuri, cu zone comune două câte două şi trei câte trei[1].

Zonele de confruntare şi de intersecţie sunt desenate cu linii haşurate.

I. FAPTUL CĂ POLITICUL TREBUIE DEFINIT MAI ÎNTÂI ÎN RAPORT CU ECONOMICUL ŞI CU SOCIALUL, ÎNAINTE DE A FI CONFRUNTAT CU ETICUL

Dacă putem defini ceva precum o raţionalitate politică, aşa cum voi încerca să demonstrez mai departe, acest ceva trebuie opus raţionalităţii economico-sociale. Mă sprijin aici pe opera Hannei Arendt şi pe cea a lui EricWeil, autori, cea dintâi, al *Condiţiei omului modern*[1], şi, cel de-al doilea, a două lucrări capitale, *Filosofia morală* şi *Filosofia politică*[1]. Aceşti doi autori au în comun ideea că sfera economico-socială se bazează, în esenţă, pe lupta organizată împotriva naturii, pe organizarea metodică a muncii şi pe raţionalizarea raporturilor dintre producţie, circulaţie şi consum. în această privinţă, cei doi autori ai noştri rămân credincioşi definiţiei economicului care se dezvoltă de la Aristotel la Hegel, trecând prin economiştii englezi. Pentru toţi aceşti autori clasici, ordinea economică este definită mai degrabă ca un *mecanism social abstract* decât ca o *comunitate istorică concretă:* Aristotel descria economicul şi ca pe o extindere a cooperării ce poate fi observată într-o gospodărie. Hannah Arendt încearcă să păstreze această relaţie dintre economie şi „casă", potrivit rădăcinii greceşti a cuvântului „economic"-Eu prefer să-1 urmez pe Hegel, care definea economicul ca pe un mecanism al nevoilor şi deci ca pe un „stat exterior", subliniind prin acest adjectiv deosebirea faţă de integrarea din interiorul unei comunităţi istorice concrete, prin obiceiurile şi moravurile sale. Mi se pare folositor să păstrez această sugestie a lui Hegel şi, urmându-1 pe Eric Weil, să rezerv termenul de *societate* pentru mecanismul economic, iar cel de *comunitate* pentru schimburile marcate de istoria moravurilor şi a obiceiurilor.

[1] H. Arendt, *La Condition de l'homme moderne,* trad. fr. de G. Fradier, Paris, Calmann-Lcvy, 1961; recd. 1983, cu o prefaţă de P. Ricoeur. Cf. şi numărul special al revistei *Esprit,* consacrat Hannei Arendt, iunie 1980, reeditat în iunie 1985.

[2] E. Weil, *La Philosophie morale,* Paris, Vrin, 1961 (ultima ed., 1981); *la Philosophie politique.* Paris, Vrin, 1956 (ultima ed., 1984). în legătură cu *Filosofia politică* a lui Weil, cf. articolul lui P. Ricoeur, *Esprit,* octombrie 1957, p.412

(Nota Ed).

într-un anume sens, planul economico-social este o abstracţie, în măsura în care viaţa economică a unei naţiuni este încorporată politicii prin hotărârile luate de către state; nu neg această intersectare dintre economic şi politic, pe care schema mea tocmai o prevede; dar este important să subliniem că ceea ce am numit o abstracţie e tocmai ceea ce caracterizează ordinea economico-socială. Ea este realmente abstractă; iar abstracţia ei este şi mai mult întărită de autonomia crescândă datorată constituirii unei pieţi internaţionale şi mondializării metodelor de lucru. Spunând aceasta, nu vreau să depreciez raţionalitatea economică. Sunt chiar întru totul de acord să afirm, împreună cu Marx, urmat în acest punct de Eric Weil, că organizarea raţională a muncii a fost şi mai este încă, până la un anumit punct, marea educatoare a individului întru raţiune; ea constituie, într-adevăr, o disciplină impusă arbitrarului individual. Omul tehnicii, al calculului economic, al mecanismului social, este primul om care trăieşte în mod universal şi care se înţelege prin această raţionalitate universală.

Acceptarea acestui punct este de cea mai mare importanţă pentru o definire corectă a politicului şi îndeosebi a statului, întrucât o anumită modernitate a apărut o dată cu expansiunea sectorului economico-social al comunităţilor istorice. Se poate afirma că există un stat modern acolo unde există o societate a muncii organizate în vederea luptei metodice a omului contra naturii. Societatea modernă este societatea pentru care această luptă, asociată primatului dat calculului şi eficacităţii, tinde să devină noul sacru, dacă nu anulează pur şi simplu deosebirea dintre sacru şi profan. O societate care

s-ar defini în întregime prin economie ar fi tocmai o societate cu totul profană.
Ca să lămurim prin ce se deosebeşte politicul de economic, să examinăm ipoteza inversă, ere ar face din politic o simplă variantă a economicului. Este ceea ce s-a întâmplat cu Marx însuşi, cel puţin cu marxismul ulterior. Marea lacună a marxismului este, după părerea mea, faptul că n-a acordat o finalitate cu adevărat deosebită şi, totodată, o patologie specifică politicului, din cauză că a supraestimat rolul modurilor de producţie în evoluţia societăţilor. Pentru marxismul ortodox, înstrăinările politice nu pot decât să oglindească alienările economice. Tot răul vieţii în comun nu poate rezulta decât din plus-valoare, interpretată ea însăşi ca exploatare a muncii într-o pură perspectivă a profitului; dacă
373
se poate demonstra că această exploatare este legată de luarea în stăpânire privată a mijloacelor de producţie, atunci este valabil orice regim politic care-şi propune să înlăture înstrăinarea economică ce rezultă din însuşirea privată a mijloacelor de producţie şi, în cele din urmă, din exploatarea muncii prin stoarcerea plus-valorii. Această reducere a politicului la economic este răspunzătoare de dezinteresul marcat de gânditorii marxişti pentru problemele specifice puse de exercitarea puterii: probleme eminamente politice, cum vom spune mai încolo.
Faptul că Marx şi, încă mai mult, marxiştii n-au văzut în luptele populare care au condus la liberalismul politic, aşa cum putea fi el observat în secolul al XlX-lea în ţările anglo-saxone, decât un simplu ecran ipocrit pentru liberalismul economic, a devenit o dramă îngrozitoare pentru Europa şi pentru restul lumii. Din această identificare între liberalismul economic şi liberalismul politic a rezultat dramatica eroare conform căreia eliminarea liberalismului economic trebuie plătită cu pierderea beneficiilor propriu-zis politice ale luptelor istorice tot atât de vechi ca şi lupta comunităţilor orăşeneşti din Italia, din Flandra şi din Germania pentru autodeterminare. în ce mă priveşte, văd în marxism-leninism - în ciuda a ceea ce a gândit Marx însuşi - furnizorul acestei dramatice identificări dintre cele două liberalisme. Spun identificare dramatică, deoarece ea a avut ca afect un adevărat machiavelism politic, în măsura în care absenţa unei reflecţii politice autonome lăsa câmp liber tuturor experimentărilor politice, inclusiv totalitare, din moment ce recursul la tiranie era justificat de suprimarea însuşirii private a mijloacelor de producţie, luată drept unic criteriu al înstrăinărilor moderne.
Tocmai pe fundalul acestei confuzii catastrofale dintre liberalismul economic şi liberalismul politic vreau să situez reflecţia care urmează, consacrată exact specificităţii politicului în raport cu sfera economică şi socială. Confruntarea dintre etic şi politic va fi astfel cu atât mai uşurată.
Propun, în chip de tranziţie, să insist, împreună cu EricWeil, asupra a ceea ce el numeşte nemulţumirea omului modern: „Individul din societatea modernă, scrie el, este esenţialmente nesatisfăcut." De ce? Din cel puţin două motive. Mai întâi, pentru că societatea, care se defineşte doar în termeni economici, este esenţialmente o societate a luptei, a competiţiei, în care indivizii sunt împiedicaţi să ajungă la
374
roadele muncii; o societate în care straturile şi grupurile se înfruntă fără arbitraj. Sentimentul de *nedreptate,* pe care-1 provoacă societatea raţională în faţa împărţirii societăţii în grupuri, straturi, clase, întreţine izolarea şi nesiguranţa individului lăsat în voia mecanicii sociale; într-un cuvânt, la nivelul societăţii economice ca atare, munca pare în acelaşi timp raţională din punct de vedere tehnic şi lipsită de raţiune din punct de vedere uman. Pe de altă parte, individul e nesatisfăcut şi chiar sfâşiat în societatea modernă a muncii, pentru că nu găseşte *sens* doar în lupta contra naturii şi în apologia calculului eficient. Acest lucru e atât de adevărat încât, cel puţin în societăţile industriale avansate, sensul este din ce în ce mai mult căutat în afara muncii, munca devenind un simplu mijloc pentru a câştiga timpul liber, care, la rândul său, este organizat după modelul tehnic al muncii. Pe scurt, în aceste societăţi avansate, munca a încetat să mai fie marele educator întru raţionalitate pe care îl vedeau în ea Hegel şi Marx.
Tocmai din această dublă insatisfacţie provine recursul la tradiţia vie a comunităţii istorice, la acel fond istoric pe care chiar societatea mondială a muncii organizate tinde să-1 reducă, să-1 distrugă şi să-1 dizolve. De unde, ciudatul paradox în care se află astăzi închise societăţile avansate: pe de o parte, societăţile moderne trebuie să intre în competiţia tehnologică pentru a supravieţui; dar, tocmai în această măsură, ele se expun

acţiunii dizolvante exercitate de tehnologia devenită suverană asupra nucleului etico-politic al acestor societăţi. Omul societăţilor industriale înaintate, situat la răscrucea economicului cu politicul, suferă de pe urma contradicţiei dintre logica industrializării şi vechea raţionalitate ţinînd de experienţa politică a popoarelor. Tocmai pentru a fugi de această contradicţie, atâţia oameni, tineri şi mai puţin tineri, se întorc spre viaţa particulară, căutând supravieţuirea în „privatizarea" fericirii. Această protejare sălbatică a ţarcului privat se observă, de altfel, în toate societăţile industriale avansate, fie ele din Vest sau din Est.

Este capital pentru reflecţia noastră ulterioară asupra intersectării cu eticul faptul de a fi restituit politicului demnitatea proprie; dacă politicul are de evidenţiat vreo revendicare majoră de autonomie în faţa domeniului economico-tehnic, aceasta este cea a sensului acţiunii raţionale, sens inseparabil, cum o vom spune mai târziu, de morala vie, de intenţia

etică. îngăduiţi-mi să sugerez, în treacăt, o distincţie terminologică ce exprimă bine natura spuselor mele. Voi distinge între raţional şi rezonabil şi voi spune că planul tehnico-economic al vieţii în societate nu satisface decât exigenţele raţionalului. De aceea, omul e nesatisfăcut în acest plan; de aceea, el caută rezonabilul în universalul concret care defineşte politicul ca atare.

II. POLITICUL ŞI STATUL

Politicul se defineşte, în linii mari, prin rolul central pe care-1 ocupă statul în viaţa comunităţilor istorice; cu condiţia, totuşi, de a defini statul în accepţiunea sa cea mai largă; o voi face, împreună cu Eric Weil, care scrie: „Statul este organizarea unei comunităţi istorice; organizată în stat, comunitatea este capabilă să ia decizii[1]." O să insist asupra tuturor termenilor acestei definiţii, şi mai întâi asupra expresiei *comunitate istorică.* A vorbi despre o comunitate istorică înseamnă a ne situa dincolo de o morală numai formală, chiar dacă nu părăsim, cum vom vedea mai departe, terenul intenţiei etice. într-adevăr, identitatea narativă şi simbolică a unei comunităţi stăruie tocmai prin conţinutul moravurilor, prin normele acceptate şi prin simbolisme de tot felul. Prin expresia de comunitate istorică sau de popor, trecem din planul formal în planul concret. Ce înţelegem, acum, printr-o comunitate *organizată* în stat? Prin acest termen de organizare, trebuie să înţelegem articularea introdusă între o diversitate de instituţii, de funcţii, de roluri sociale, de sfere de activitate, care fac din comunitatea istorică un tot organic. Tocmai această organizare şi această articulare fac din acţiunea umană o acţiune rezonabilă. încă o dată, ne aflăm dincolo de o morală pur formală; căci raţionalitatea nu se mărgineşte aici la acordul individului cu sine însuşi în maximele sale, ci vrea să fie raţionalitatea unei practici colective. Sarcina filosofiei politice se defineşte astfel prin această atenţie acordată faptului care, în viaţa politică, este purtătorul unei acţiuni raţionale în istorie. în limbajul lui Eric Weil: cum rezultă libertatea raţională a

[1] *La Philosophie politique, op. cit.,* **propoziţia 31, p.** 131.

individului din inserţia sa politică? Sau: cum poate fi traiectul politic al libertăţii un traiect raţional? Putem rezuma acest traiect într-un cuvânt: este drumul de la individ la *cetăţean.* Voi defini, în ce mă priveşte, filosofia politică drept o cugetare asupra *cetăţeniei.* O formulă a lui Eric Weil merge în acest sens: „Ţelul organizării mondiale este satisfacerea indivizilor raţionali în interiorul unor state aparte, libere" *(ibid.,* p.240). Acum, se pune întrebarea următoare: în ce sens trebuie să spunem că *statul* este cel care organizează comunitatea? Definiţia propusă mai sus face din stat organul de decizie al unei comunităţi istorice. Aceasta definiţie exclude ideea că statul ar fi un artificiu, aşa cum voia Hobbes. Ea exclude într-o şi mai mare măsură reducerea lui la un simplu arbitrar, ca şi cum orice stat ar fi, de fapt sau în mod virtual, o tiranie purtătoare de represiune şi de asuprire. Chiar dacă e adevărat că toate statele îşi au originea în violenţă, care lasă pe fiecare dintre ele o cicatrice, cum vom vedea mai încolo, nu violenţa e cea care defineşte statul, ci finalitatea lui, şi anume aceea de a ajuta comunitatea istorică să-şi *facă* istoria. Tocmai în această privinţă este el un centru de decizie. Cât despre ţelul acestei decizii, el poate fi rezumat într-un cuvânt; supravieţuirea, existenţa durabilă a comunităţii istorice; aceasta, împotriva tuturor ameninţărilor externe sau interne.

Pornind de la această voinţă de supravieţuire, analiza se bifurcă în două direcţii, ce

definesc două stiluri diferite ale filosofiei politice, după cum se pune accentul pe *formă* sau *pe forţă.* Filosofiile raţionaliste, ca şi toate cele din secolul al XVIII-lea şi, de asemenea, filosofia Hannei Arendt şi a lui Eric Weil, pun mai degrabă accentul principal *pe formă* decât pe forţă; marxiştii şi gânditorii totalitarismului, pe forţă; să spunem imediat că o reflecţie asupra forţei conduce în mod direct la enigma pe care o constituie fenomenul puterii, în timp ce o reflecţie asupra formei, mai potrivită cu funcţia raţională concretă a statului, face să se pună accentul pe latura constituţională, caracteristică unui stat de drept. Să înţelegem prin stat de drept un stat care stabileşte condiţiile reale şi garanţiile egalităţii tuturor în faţa legii. Vom reveni asupra acestui punct atunci când vom cerceta intersectarea eticului cu politicul. Să ne mărginim, pentru moment, să subliniem formalismul juridic - altminteri pe deplin îndreptăţit - asupra căruia va insista mai mult o filosofie raţio-nalistă orientată mai curând asupra formei decât asupra forţei. Prin

urmare, accentul va fi pus pe independenţa funcţiei publice, pe servirea statului'de către o birocraţie integră, pe independenţa judecătorilor, pe controlul parlamentar şi mai ales pe educaţia tuturor pentru libertatea prin dezbatere. Toate aceste criterii constituie latura raţională a statului: acesta este un stat de drept, al cărui guvern respectă anumite reguli legale, care-i limitează arbitrarul.

Dacă urmăm numai această linie de gândire, funcţia raţională a statului constă, în cele din urmă, în concilierea a două raţionalităţi: raţionalul tehnico-economic şi rezonabilul acumulat de istoria moravurilor. Statul este atunci sinteza dintre raţional şi istoric, dintre ceea ce ce este eficient şi ceea ce este drept. Virtutea lui este prudenţa; să înţelegem prin aceasta că virtutea lui este aceea de a asocia criteriul calculului eficace cu criteriul tradiţiilor vii care-i dau comunităţii caracterul unui organism particular, vizând independenţa şi durata. Să mai spunem că această raţionalitate conferă statului modern o sarcină de educator (prin şcoală, universitate, cultură, mijloacele de comunicare în masă etc). Trebuie să mărturisim însă că ideea unui stat *numai educator* este o idee-limită, o idee regulatoare, căreia nu-i corespunde încă nici o descriere empirică. Totuşi, în această idee a unui stat educator se rezumă sâmburele raţional pe care filosoful îl extrage din el, atunci când se întreabă despre condiţiile unei acţiuni istorice raţionale.

Există însă şi cealaltă faţă a problemei: *statul ca forţă.* Marele sociolog german Max Weber nu uita să integreze această componentă a forţei în definiţia pe care o dădea statului, axată totuşi pe noţiunea de stat de drept. Pentru el, statul nu poate fi definit dacă nu încorporăm funcţiei sale monopolul violenţei legitime. Nu ezit să spun că paradoxul politic constă tocmai în această confruntare dintre formă şi forţă în definiţia statului. Sunt, desigur, de acord cu faptul că noţiunea de putere nu se reduce la cea de violenţă. A acorda unui stat privilegiul violenţei *legitime* nu înseamnă a-1 defini prin violenţă, ci prin *putere,* oricare ar fi filiaţia istorică de la violenţă la putere.

Dar o legătură de filiaţie nu ţine loc de legitimare. Toate statele moderne au rezultat din violenţa celor care au adunat pământuri; este aceeaşi violenţă care, în societăţile tradiţionale, 1-a educat pe om pentru munca modernă. Nu se poate deci contesta faptul că statul cel mai raţional, statul de drept, poartă cicatricea violenţei originare a tiranilor

făuritori de istorie. în acest sens, arbitrarul rămâne consubstanţial formei înseşi a statului. Un formalism politic nu trebuie să înlocuiască formalismul moral. Nu se poate nega nici violenţa ce se disimulează în reprezentarea inegală a forţelor sociale în aparatul de stat. Aici rezidă, cu siguranţă, adevărul parţial al lui Marx: nu cunoaştem vreun stat care să nu ofere avantaje şi privilegii clasei dominante a momentului. De unde tentaţia, înscrisă în inima marxismului, de a aştepta de la violenţa revoluţionară răsturnarea rolurilor în raportul de dominaţie. Cădem însă atunci în greşeala inversă în raport cu cea a unui formalism juridic orb la rolul violenţei în istorie: definiţia statului doar prin violenţă duce la necunoaşterea măreţiei cuceririlor libertăţii politice, din secolul al XH-lea până în secolul al XVIII-lea, şi a semnificaţiei Revoluţiei franceze, chiar dacă ea rămâne o revoluţie burgheză. Marx a neglijat faptul că clasa dominantă a lucrat pentru toţi; în acest sens, nu există stat care să fie *doar* un stat de clase şi care să nu reprezinte, într-un grad oarecare, interesul general. Desigur, acest interes nu e niciodată văzut de nicăieri; totuşi, statul care se apropie cel mai mult de statul de drept este, după chiar spusa lui Hegel, statul proprietarilor şi al neproprietarilor. A denunţa

un stat ca fiind burghez înseamnă, de fapt, a spune două lucruri şi nu unul singur: este un stat de *clase,* dar şi un stat al *cetăţeanului.* Ajungând la putere, un grup accede la universalul concret şi se depăşeşte ca grup particular, realizând astfel coincidenţa fragilă dintre o funcţie universală şi o poziţie de dominaţie. Aceasta explică, fără îndoială, faptul că violenţa latentă continuă să afecteze raportul tuturor cu puterea. Viaţa politică rămâne inevitabil marcată de lupta pentru a cuceri, a păstra, a relua puterea; este o luptă pentru dominaţia politică.
în sfârşit, o violenţă reziduală continuă să lovească statul cel mai apropiat de idealul statului de drept, prin aceea că orice stat este particular, individual, empiric; în timp ce structura tehnico-economică e mondială din principiu, comunitatea politică este particulară şi diferită din principiu, păstrarea identităţii sale făcând parte din funcţia sa. în realitate, nu există stat mondial - mai exact, nu există stat de drept mondial. Rămâne pentru noi o problemă aceea de a şti dacă nişte transferuri progresive de suveranitate către o instanţă internaţională ar fi susceptibile să transfere asupra ei monopolul violenţei legitime ce face parte din definiţia statului. Rămâne pentru noi un ideal, pentru multă
379
vreme de neatins, mondializarea nonviolenţei, aşa cum a fost mon-dializată organizarea modernă a muncii. Statul - vreau să spun instanţa politică concretizată de stat - ar fi raţional dacă ar fi adevărat, aşa cum credea Kant, că absurditatea războiului va provoca într-o zi acelaşi transfer asupra unei autorităţi mondiale, ca şi cel care a instituit pacea civilă la nivelul statelor individuale. Eric Weil îşi exprimă scepticismul în această privinţă: „Violenţa a fost şi încă mai este cauza motrice a istoriei" *(ibid.*, p.281); şi totuşi, „înaintarea spre nonviolenţă defineşte, pentru politică, sensul istoriei" *(ibid.*, p.223). Nu se poate exprima mai bine ambivalenţa unei evaluări a statului care să ţină seama în mod egal de caracterul său *deforma* şi de caracterul său *de forţă.*
Această ambivalenţă a devenit pentru noi o sursă de nelinişte în epoca nucleară. Existenţa unei instanţe politice supranaţionale, care ar deţine monopolul violenţei legitime, devine astăzi condiţia supravieţurii fiecărei comunităţi istorice, fapt care este, cum am văzut, problema politică prin excelenţă. Ridicarea ei la această scară este o nouă expresie a virtuţii prudenţei, despre care vorbeam mai sus. Numeam prudenţă arta de a îmbina raţionalitatea tehnico-economică şi raţionalitatea acumulată de istoria moravurilor. Defineam, astfel, prudenţa internă a statului. Trecerea la nonviolenţă generalizată ar reprezenta faţa externă a virtuţii prudenţei. Această nonviolenţă generalizată este oarecum instituţio-nalizată şi constituie, fără îndoială, utopia majoră a vieţii politice moderne, în epoca ameninţării nucleare, însăşi existenţa statelor particulare libere este subordonată supravieţuirii fizice a speciei umane. O uimitoare inversare a priorităţilor se impune gândirii politice: *statul mondial a devenit mijlocul de supravieţuire a statelor ca educatori nonviolenţi.* însă noi ştim că această utopie nu e decât o utopie, deoarece nu ştim care ar trebui să fie primul pas ce se cuvine făcut în direcţia acestui transfer de suveranitate, care ar trebui încuviinţat de toate statele, fără excepţie şi în mod simultan; or, această hotărâre este încredinţată prudenţei statelor, care rămân pe scena istoriei nişte mari indivizi violenţi.

III. INTERACŢIUNEA DINTRE ETIC ŞI POLITIC

Reflecţia precedentă s-a desfăşurat în afara moralei formale; dar nu în afara domeniului etic; dimpotrivă, căutarea raţionalităţii şi promisiunea de raţionalitate conţinute în noţiunea unui stat de drept pre-
380
lungesc exigenţa de realizare cuprinsă în însăşi definiţia pe care o putem da libertăţii în planul intenţiei etice celei mai fundamentale'. Politicul prelungeşte aici eticul, oferindu-i o sferă de exercitare. El prelungeşte, pe de altă parte, a doua exigenţă constituivă a intenţiei etice, exigenţa recunoaşterii mutuale - acea exigenţă care mă face să spun: libertatea ta valorează tot atât cât libertatea mea. Or, etica politicului nu constă în altceva decât în crearea de spaţii de libertate. în sfârşit, ca organizare a comunităţii, statul dă formă juridică la ceea ce ni se pare că constituie terţul neutru în intenţia etică, şi anume regula. *Statul de drept este, în acest sens, efectuarea intenţiei etice în sfera politicului.* Aceasta înseamnă că legea civilă defineşte, ordonează, pune în relaţie rolurile (de debitor, de asociat, de proprietar etc), în aşa fel încât toţi titularii aceloraşi roluri să fie trataţi în mod egal de către dreptul pozitiv; desigur, egalitatea în faţa legii

nu este încă egalitatea şanselor, egalitatea condiţiilor. Şi aici reflecţia noastră se învecinează cu utopia, utopia unui stat care ar putea spune: fiecăruia după nevoile sale; cel puţin egalitatea în faţa legii reprezintă un prag decisiv, cel al egalităţii juridice,adică al unui comportament al instituţiilor în care nu se face deosebire între persoane atunci când i se atribuie ce i se cuvine titularului unui rol.

Nu ezit, în ce mă priveşte, să dau, pe de altă parte, o semnificaţie *etică,* nu numai *prudenţei* cerute guvernelor, ci şi angajării cetăţeanului într-o democraţie. Nu ezit să gândesc în termeni etici democraţia, privită din punctul de vedere al teleologiei sale. în această privinţă, voi da o dublă definiţie a democraţiei, mai întâi în raport cu noţiunea de conflict, apoi în raport cu cea de putere. în raport cu noţiunea de conflict, este democratic un stat ce nu-şi propune să elimine conflictele, ci să inventeze proceduri care să le permită să se exprime şi să rămână negociabile. în acest sens, statul de drept este statul liberei discuţii organizate; tocmai în raport cu acest ideal de liberă discuţie se justifică pluralitatea partidelor; cel puţin acesta este, pentru societăţile industriale avansate, instrumentul cel mai puţin neadaptat la această regularizare a conflictelor. Pentru ca această liberă discuţie să poată fi pusă în practică, mai

' Se face aluzie aici la un alt studiu, consacrat *intenţiei etice,* unde accentul e pus, succesiv, pe afirmarea libertăţii la persoana întâi, pe cerinţa de recunoaştere venită de la persoana a doua, şi medierea de către terţul neutru sau o instituţie. Cf. „Avânt la loi morale, l'ethique", in *Enciclopaedia Universalis,* 1984.

e nevoie ca nimeni să nu ignoreze faptul că discursul politic nu este o ştiinţă (aceasta, contra pretenţiei unui socialism ştiinţific), ci, în cel mai bun caz, o *opinie dreaptă.* De unde accentul pus, în această definiţie, pe *formarea unei opinii publice liber exprimate.* Cât despre definiţia democraţiei în raport cu puterea, voi spune că democraţia este regimul în care participarea la decizie este asigurată unui număr din ce în ce mai mare de cetăţeni. Este deci un regim în care distanţa dintre supus şi suveran se micşorează. Kant îi definea utopia atunci când concepea, în cadrul imperativului categoric, noţiunea de „dominaţie a scopurilor", adică a unui regim în care fiecare ar fi în acelaşi timp suveran şi supus. Tot aşa, Hegel definea statul cel mai raţional ca stat în care fiecare ar fi recunoscut de către toţi. Pe o linie mai apropiată de tradiţia lui Mon-tesquieu decât de cea a lui Rousseau, aş ţine să adaug acestei participări la decizie necesitatea de a *împărţi* puterea împotriva ei însăşi. Astfel, Montesquieu disocia, în viziunea sa despre statul model, puterea legislativă, puterea executivă şi cea judecătorească. Am reţinut cel puţin un aspect al acestei disocieri atunci când am făcut din independenţa judecătorilor unul din criteriile cele mai puţin discutabile ale democraţiei. N-aş vrea să închei această reflecţie asupra intersectării dintre etică şi politică fără să fi spus care este partea din etică pe care politica *o lasă în mod necesar în afara propriei sale sfere.* Tocmai pentru a lăsa loc pentru această discuţie finală, am vorbit doar despre o intersectare de sfere şi nu despre o coincidenţă. Să remarcăm mai întâi că baza etică a unei comunităţi politice se limitează la valorile în legătură cu care există un consens şi lasă, pe de altă parte, în afara discuţiei justificările, motivaţiile, sursele profunde ale acestor valori care fac obiectul consensului. Or, în societăţile pluraliste care au devenit cele mai multe dintre societăţile industriale avansate, sursele de valori rămân multiple şi conflic-tuale. Astfel, democraţiile europene, ca să nu vorbim decât despre ele, sunt moştenitoarele creştinătăţii medievale, ale Renaşterii, ale Reformei, ale Luminilor, şi ale idealurilor când naţionaliste, când socializante, care au dominat ideologiile secolului al XlX-lea. Rezultă de aici că statul nu se poate baza decât pe nişte convergenţe fragile; cu cât mai mare este consensul între tradiţiile întemeietoare, cu atât mai largă şi mai solidă e baza sa. Dar, chiar şi atunci, statul suferă, până şi în consensul care-1 întemeiază, din cauza caracterului abstract al acestor valori amputate

de rădăcinile lor; pacea socială nu e posibilă dacât dacă fiecare pune între paranteze motivaţiile profunde care justifică aceste valori comune; acestea sunt atunci ca nişte flori rupte, puse într-o vază. Aceasta explică tendinţa de ideologizare a valorilor amintite. Regăsim aici toate viciile legate de caracterul retoric al discursului politic; această retorică contaminează invocarea marilor principii, conferindu-le un fel de stereotipie moartă.

Poate şi mai grav este faptul că, în societăţile noastre ultra-pluraliste, statul modern suferă de o slăbiciune a convingerii etice, chiar în momentul în care politica invocă uşor morala; pot fi văzute, astfel, construcţii fragile clădindu-se pe un sol minat din punct de vedere cultural. Mă gândesc îndeosebi la cazul unei ţări ca Franţa, în care reflecţia

filosofică, deopotrivă cu producţia literară, sunt fascinate de problematici non-etice, dacă nu cumva sunt chiar anti-etice, tocmai în momentul când se doreşte, cu bună credinţă, o moralizare a politicii. Şi, chiar dacă baza convingerii rămâne solidă, ea se lipseşte, intrând în domeniul politic, de ceea ce o dinamizează în profunzime, dintr-o îndreptăţită preocupare de toleranţă faţă de credinţele adverse. în sfârşit, aş vrea să insist asupra unui alt pericol, invers faţă de cel dinainte, dar care poate că-1 compensează. Asistăm, în mai multe societăţi contemporane, la un fel de transfer al religiosului asupra politicului. îi cerem politicii să *schimbe viaţa.* Acest pericol de invadare de către ceea ce am putea numi religia laică este, fără îndoială, inevitabil; orice comunitate are nevoie de o anumită sfinţenie civică, marcată de comemorări, de sărbători, de desfăşurări de drapele şi de tot zelul respectuos ce însoţeşte aceste fenomene. Trebuie să mărturisim că nu suntem foarte lămuriţi în legătură cu acest punct: într-adevăr, cum să vitalizezi, să dinamizezi adeziunea la nişte idealuri comune, fără un minimum de religie laică? Or, se întâmplă că creştinii şi necreştinii au motive să n-o accepte, şi o nevoie comună de a se referi la ea.

Mă opresc în acest punct al îndoielii, care deschide un larg spaţiu discuţiei. Aş vrea să conchid cu un sfat de înţelepciune pe care-1 împrumut de la Max Weber, din celebra lui conferinţă despre „Politica privită ca o vocaţie". Adresându-se unor tineri pacifişti îndată după primul război mondial, el le mărturisea că politica rupe, în mod necesar, etica în două: există, pe de o parte, o morală a *convingerii,* care ar putea

fi definită prin superioritatea a ceea ce este preferabil, şi o morală a *responsabilităţii,* care se defineşte prin ceea ce se poate realiza într-un context istoric dat şi, adăuga Weber, printr-o folosire moderată a violenţei. Tocmai pentru că morala convingerii şi morala responsabilităţii nu pot fuziona în întregime, eticul şi politicul constituie două sfere deosebite, chiar dacă ele se intersectează.

Mi se va ierta faptul că am insistat mult mai mult asupra intersectării eticii cu politica decât asupra distanţei care desparte centrul sferei etice de cel al sferei politice. în zilele noastre, pericolul de a nu ţine seama de intersectarea eticii cu politica mi se pare a fi mult mai mare decât acela de a le confunda. Cinismului îi place să se hrănească din recunoaşterea, aparent nevinovată, a prăpastiei care desparte idealismul moral de realismul politic. Dimpotrivă, tocmai preocuparea de a da un sens angajării unui cetăţean în acelaşi timp raţional şi responsabil cere să fim atenţi în egală măsură la intersectarea dintre etică şi politică şi la deosebirea de neînlăturat dintre ele.

ORIGINEA TEXTELOR

„Despre iterpretare": Versiune franceză şi parţială a unui text publicat în *Philosophy in France*

Today, Cambridge University Press, 1983, sub direcţia lui A. Montefiore. Această versiune este reluată şi în *Encyclopedie philo-sophique,* Paris, PUF, 1987 (sub direcţia lui A. Jacob).
„Fenomenologie şi hermenetutică": Publicat iniţial in E. W. Orth (editor), *Phănomenologische Forschungen,* I, Freiburg-in-Brisgau, Verlag Karl Alber, 1975, p. 31-71.
„Sarcina hermeneuticii": Publicat iniţial in F. Bovon şi G. Rouiller (ed.), *Exegesis. Problemes de methode et exercices de lecture,* Neuchâtel, Delachaux etNiestle, 1975, p. 179-200.
„Funcţia hermeneutică a distanţării", *Ibid.,* p.201-215.
„Hermeneutică filosofică şi hermeneutică biblică", *Ibid.,* p.216-228.
„Ce este un text? A explica şi a înţelege": Publicat iniţial in R. Bubner *şi alţii* (ed.), *Hermeneutik und Dialektik,* Tiibingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1970, p. 181-200.
„ Explicaţie şi înţelegere. Despre câteva conexiuni remarcabile între teoria textului, teoria acţiunii şi teoria istoriei": Publicat iniţial în *Revuephilosophique de Louvain,* t. LXXV, februarie 1977, p. 126-147.
„Modelul textului: acţiunea înzestrată cu sens considerată ca text": Publicat iniţial în limba engleză in *Social Research,* 38/3 (1971), p. 529-562, sub titlul „The Model of the Text: Meaningful Action Considered as a Text".
„Imaginaţia în discurs şi în acţiune": Publicat iniţial in *Savoir, Faire, Esperer. Les limites de la raison,* Bruxelles, Publications des Facultes uni-versitaires Saint-Louis, 1976, p.207-228.

„Raţiunea practică": Publicat iniţial *in* T. Geraets (ed.), *La Rationalite aujourd'hui,* Ed. de l'Universite d'Ottawa, 1979, p.225-241.
„Iniţiativa": Publicat iniţial in *Labyrinthe: parcours ethiques,* Bruxelles, Publications universitaires Saint-Louis, 1986, sub direcţia lui R. Celis.
„Hegel şi Husserl despre intersubiectivitate": Publicat in *laSemantique de l'action,* Ed. du CNRS, 1977: şi in *Publications du Centre de recherche et de documentation sur Hegel et Marx,* Universitatea din Poitiers.
„Ştiinţă şi ideologie": Publicat iniţial în *Revuephilosophique de Louvain,* t. LXXII, mai 1974, p. 326-358.
„Hermeneutica şi critica ideologiilor": Publicat iniţial in E. Castelli (ed.), *Demythisation et Ideologie,* Paris, Aubier-Montaigne, 1973, p.25-64.
„Ideologie şi utopie: două expresii ale imaginarului social": Publicat iniţial in *Philosophical Exchange,* New York, 1976, nr.2, sub titlul „Ideology and utopia"; reluat în franceză în *Cahiers du CPO* (centre protestant de l'Ouest, 79370 Celle-sur-Belle), nr. 49-50, decembrie 1983.
„Etic şi politic": Publicat iniţial în *Cahiers du CPO, ibid.;* reluat în *Esprit,* mai 1985.

:

Postfaţă

Sub titlul *De la text la acţiune,* Paul Ricoeur şi-a adunat, în 1986, o a doua suită de eseuri de hermeneutică, situate în continuarea directă a celor din *Le conflit des interpretations {Conflictul interpretărilor),* tipărite în 1969. Fiind vorba, şi pentru o carte şi pentru cealaltă, de serii de *eseuri,* şi nu de sinteze rigid articulate, puntea de legătură cu prima dintre ele este uşor de făcut; paginile cu care se deschide *De la text la acţiune* oferă, de altfel, ele însele o astfel de legătură, reluând în rezumat principalele probleme privitoare la demersul unificator, care este, mărturisit în secvenţa iniţială a *Conflictului interpretărilor,* acela de a realiza o „grefare a problemei hermeneutice pe metoda fenomeno-logică",în stare să ducă la „reînnoirea fenomenologiei prin hermeneutică"[1]; recapitularea, pe deasupra, a cercetărilor întreprinse de filosoful şi poeticianul francez în lucrări importante apărute în acest interval, precum *La Metaphore vive (Metafora vie-*1985), şi marea sinteză în trei volume *Temps et recit (Timp şi povestire* -1983-1985) evidenţiază, de asemenea, articularea noilor cercetări cu o arie lărgită a reflecţiei sale, integrată în ansamblul operei. Faţă de volumul din 1969, aceste eseuri au şi avantajul că, amplificând şi aprofundând spaţiul investigaţiei, oferă totodată o imagine mai puternic conturată a ceea ce înseamnă angajarea în domeniul hermeneutic, atât ca metodă şi tehnică de lectură a textelor trecutului dintr-o perspectivă a prezentului, cât şi ca implicare existenţială a cititorului însuşi. „Citite" sunt nu numai textele şi echivalentele lor, ci şi evenimentele lăuntrice sau externe, iar interpretul ce li se adresează ajunge astfel, în ultimă instanţă, să se „citească" şi să se înţeleagă pe sine însuşi ca pe un *alter-ego,* privit cu luciditate penetrantă, situat într-un context social-cultural,
[1] Paul Ricoeur, *Le conflit des interpretations,* Paris, Ed. du Scuil, 1969, p.7.

chemat să *acţioneze*. *De la text la acţiune* asigură în felul acesta deschiderea spre ceea ce va fi o altă mare sinteză a filosofului Paul Ricoeur, *Soi-meme comme un autre (Tu însuţi ca altul, 1990),* prin care cercul acestei mişcări a lecturii totale şi totalizante a lumii şi a propriei subiectivităţi se rotunjeşte deplin.

In opera lui Paul Ricoeur, cartea pe care o propunem acum cititorului român într-o versiune completă (o alta, din care lipsesc capitolele privitoare la *Imaginaţia în discurs şi în acţiune, Raţiunea practică* şi *Iniţiativa,* a fost realizată de V. Tonoiu, sub titlul *Eseuri de hermeneutică,* Editura Humanitas, 1995) are deci o poziţie semnificativă. Aceste „Eseuri de hermeneutică, II" continuă, pe de o parte, cum spuneam, demersul din *Conflictul interpretărilor,* dar ele se integrează perfect în ansamblul scrisului său, interesat dintotdeauna de multiplele medieri prin care fiinţa umană ia cunoştinţă de trecutul şi prezentul său cultural şi de propria sa existenţă spirituală. (După ce, în 1948, publicase o lucrare dedicată lui *Gabriel Marcel şi KarlJaspers,* flosoful s-a arătat interesat de *Filosofia voinţei* (1950-1960), cu o atenţie specială acordată „simbolicii răului", apoi de relaţiile dintre *Istorie şi adevăr (\955)* şi de psihanaliza freudiană, *mDespre interpretare.Eseu asupra lui Freud,* 1965).

„Eseurile de hermeneutică, I," din 1969, propuneau, cum o spune şi titlul, o perspectivă plurală asupra posibilităţilor de lectură hermeneutică a diverselor „interpretări" active în câmpul ştiinţelor umaniste, de la structuralism la psihanaliză, de la fenomenologie la exegeza faptului religios. Ca teorie generală a interpretării, hermeneutica era readusă în actualitate prin raportare la „regiuni" care-i puteau evidenţia şi mai limpede validitatea, individualizându-i aportul şi identificându-i posibilităţile de aplicare. Pornind de la definiţia tradiţională a hermeneuticii legată în primul rând de exegeză, adică de o „disciplină care-şi propune să înţeleagă un un text, să-1 înţeleagă începând cu intenţia sa, pe baza a ceea ce vrea să spună", autorul accentua asupra necesităţii de a învinge, prin interpretare, o „distanţă, o depărtare culturală, de a-1 aduce pe cititor la acelaşi nivel cu un text devenit străin şi de a-i încorpora astfel sensul în înţelegerea prezentă pe care un om o poate avea despre sine însuşi". De la interpretarea în sens restrâns, de exegeză textuală, se putea ajunge în felul acesta la definirea hermeneuticii în sensul mai larg al înţelelegerii semnelor, dat fiind că „enunţarea este o sesizare a realului prin intermediul unor expresii semnificante, şi nu un extras al unor aşa-zise impresii venite de Ia lucrurile înseşi"[1].

Repusă în termeni filosofici prin Schleiermacher şi Dilthey, la sfârşitul secolului al XVIII-lea şi în cel următor, problema hermeneuticii câştigase în complexitate, extinzându-şi câmpul spre sfera mai amplă a cunoaşterii, într-un context în care conştiinţa istoricităţii cerea - îndeosebi la Dilthey - o transpunere a vieţii psihice a interpretului într-o „viaţă psihică străină", alături de asigurarea unui statut de

[1] *Ibidem,* pp. 7-8.

ştiinţificitate pentru ştiinţele spiritului, echivalent cu cel al ştiinţelor naturii, într-o epocă predominant pozitivistă. „înţelegerea istorică - scrie Ricoeur - pune astfel în joc toate paradoxurile istoricităţii: cum poate o fiinţă istorica sa înţeleagă istoria la modul istoric?" Şi, întâi de toate, cum se poate obiectiva viaţa oferind „semnificaţii susceptibile de a fi reluate şi înţelese de o alta fiinţa istorică, ce-şi depăşeşte propria situaţie istorică?"[1]. Chestiunea esenţială rămâne atunci aceea de a împăca o filosofie a spiritului, aşa cum o sintetiza un Hegel în Fenomenologia sa, sub semnul Conceptului, cu o filosofie a vieţii, - tapt [ce] justifică apelul la fenomenologia mai recentă, în formula lui Husserl, în centrul căreia stă tocmai problematica unei ontologii a înţelegerii, cu accentul pe subiectul situat într-o lume a vieţii, construindu-şi un orizont intenţional în care celălalt şi, în general, lumea se deschid comunicării. Când abordează însă tocmai această chestiune a „grefei" hermeneutice pe fenomenologie, Ricoeur are grija să precizeze că, dintre căile ce pot duce către o „ontologie a înţelegerii", el nu va alege „calea scurtă", propusă de un Heidegger (pentru care înţelegerea se dispensează de dezbaterile ţinând de o metodologie a cunoaşterii, ca să înfrunte direct problema naturii „fiinţei a cărei finţare constă în a înţelege", astfel incat „problema hermeneutică devine (...) o provincie a Analiticii acestei fiinţe, Dasein-ul, care există înţelegând"), ci aşa-numita „cale lungă", mai ocolita, care trece prin semantică şi reflecţia filosofică, printr-un „cerc" al „epistemologiei interpretării". O frază din acelaşi capitol de început al cărţii sintetiza programul urmărit în *Conflictul interpretărilor,* în termenii următori: „Problema mea va fi, în chip foarte exact, aceasta: ce se întâmplă cu o epistemologie a interpretam, născută dintr-o reflecţie asupra exegezei, asupra metodei istoriei, asupra psihanalizei, a fenomenologiei religiei etc, atunci când este atinsă, însufleţită şi, dacă se poate spune aşa, aspirată, de o ontologie a înţelegerii?"[3]

Or, pentru a ajunge la acest fundament ontologic, filosoful crede mai potrivit să-şi ia ca nivel de plecare planul limbajului, în care se produce de fapt înţelegerea ca „mod de a fi", implicând deopotrivă o abordare semantică (ce are în vedere polisemia limbajului) şi una reflexivă (întrucât, interpretând semnele, subiectul - care nu mai este Cogito-ul abstract cartesian ci un existent - caută să se înţeleagă pe sine însuşi prin „obiectele şi, în cele din urmă, prin actele sale"). Aceasta presupune, evident, - şi Ricoeur o subliniază cu tărie - o viziune asupra limbajului care refuză să-1 absolutizeze ca pe o realitate în sine, aşezându-1 în chip decis sub semnul referinţei la existenţă.

Tot ce se va spune mai departe în cuprinsul volumului despre „hermeneuticile cele mai opuse", precum psihanaliza (ca arheologie a subiectului), fenomenologia spiritului (ca „teleologie a

figurilor"), fenomenologia religiei (ca
[1] *Ibid.,* p.9.
[2] *Ibid.,* p.ll.
[1] *Op. cit.,p.* 17.

interpretare a „semnelor sacrului"), va fi privit într-o atare perspectivă. Opoziţia faţă de structuralism, căruia i se consacra un substanţial capitol, era argumentată din acelaşi punct de vedere: considerarea textului doar ca realitate în sine, fără referinţă la exterior, prin extrapolarea modelului lingvistic semiologic, apărea drept deficitară, de luat în seamă doar ca o etapă pe drumul înţelegerii, şi anume ca nivel al explicaţiei; o abordare semantică a textelor se dovedea a fi astfel mai productivă şi mai completă pentru a marca deschiderea spre ontologic a lecturii. însuşi titlul acestui al doilea volum, indică rolul decisiv acordat lumii semnelor, limbajului ca mediator fundamental al înţelegerii: drumul care va fi urmat este cel ce începe cu *textul.* Un pasaj din capitolul intituat *Existenţă şi hermeneutică,* din *Conflictul interpretărilor,* sublinia cu fermitate acest postulat prezent în diverse alte formulări pe parcursul cărţii: „în ciuda înrădăcinării diferite în valorile fizionomice ale cosmosului, în simbolismul sexual, în imageria senzorială, toate aceste simbolisme se întronează în mediul limbajului. Nu există simbolică înaintea omului care vorbeşte, chiar dacă puterea simbolului este înrădăcinată mai adânc; limbajul este cel în care cosmosul, dorinţa, imaginarul acced la expresie; e nevoie întotdeauna de un cuvânt pentru a relua lumea şi a face ca ea să devină o hierofanie. Tot aşa, visul rămâne închis pentru toţi, atâta timp cât nu este adus în planul limbajului prin povestire"[1]. *De la text la acţiune* va numi deci, încă o dată, în paradigma textuală modelul cel mai productiv pentru interpretare, vorbind despre o dominantă a demersului herme-neutic care ar consta în „reînscrierea treptată a teoriei textului în teoria acţiunii".
Studiile publicate de Paul Ricoeur după *Conflictul interpretărilor,* şi anume *Timp şi povestire* şi *Metafora vie,* au avut darul să aprofundeze această problematică a textului mediator. Când le rezumă aportul, în primul eseu al noii cărţi, autorul are în vedere mai întâi relaţia dintre istorie, ficţiune şi timp, pe care naraţiunea o pune în evidenţă, asigurată de faptul că „experienţa umană, care este marcată, articulată, clarificată prin actul de a povesti sub toate formele sale, este caracterul său temporal". Or, tocmai textul, ca unitate lingvistică mai mare decât fraza, structurată - cum observa încă Aristotel - într-o intrigă (fabulă, mythos), conform unor anumite legi compoziţionale, este cel în care o anumită ordine narativă (chiar profund perturbată şi redimensionată în, bunăoară, proza modernă) poate fi regăsită; istoria reală devine astfel inteligibilă prin povestire, după cum ficţiunea, replica ei imaginară, propune o „lume a textului" în care experienţa temporală a omului apare reconfigurată ca „imitaţie", construcţie de noi „scheme de inteligibilitate"; cât despre textul poetic, acesta nu e nici el - demonstrează Ricoeur - atât de îndepărtat cât pare de „funcţia narativă", dincolo de evidentele diferenţe: reinterpretarea metaforei în termeni ţinând de frază, de „predicaţie ciudată..., atribuire care distruge consistenţa sau (...) pertinenţa semantică a frazei, aşa cum este ea instituită de semnificaţiile uzuale,

adică lexicalizate, ale termenilor aflaţi faţă în faţă", deci ca *enunţ metaforic* şi nu ca „denumire deviantă", dezvăluie un paralelism de adâncime între „noua pertinenţă în predicaţie" şi „intriga simulată, adică o nouă congruenţă în punerea-în-intrigă"; în timp ce funcţia referenţială disimulată prin deplasarea atenţiei asupra „mesajului în sine" (definind, după Roman Jakobson, funcţia poetică a limbajului) nu dispare, în fond, cu totul, întrucât redescrierea metaforică a realităţii generează o „referinţă indirectă", ce poate fi pusă în paralel cu funcţia mimetică a ficţiunii narative. înscrise într-o perspectivă fenome-nologic-hermeneutică, aceste probleme capătă un relief şi mai pregnant. „Paradigma textuală" este chemată din nou să unifice perspectiva: opţiunea autorului pentru o filosofie reflexivă, interesată de problematica propriei subiectivităţi, îl readuce în spaţiul interogativ al fenomenologiei husserliene, care lucrează cu concepte precum *intenţionalitatea* („primatul conştiinţei a ceva asupra conştiinţei de sine", „actul de a *viza* ceva", adică un sens), *constituirea* obiectului (definită ca „rezultat al activităţilor sintetice" prin care lucrul, spaţiul, timpul etc. primesc relief pe baza unor „schiţe" succesive), *reducţia* (sau *epoche* , punere între paranteze a lumii empirice în vederea surprinderii obiectului ca *sens,* corelat exclusiv al conştiinţei pure) şi „lumea vieţii" *(Lebenswelt,* ca „orizont al imediatului... niciodată dat şi întotdeauna presupus"). Or, spune Ricoeur, „grefa" hermeneutică pe fenomenologie se poate realiza tocmai datorită „înrudirii foarte generale dintre înţelegerea textelor şi raportul intenţional al unei conştiinţe care-i stă în faţă", cu sublinierea, care înseamnă o „subversiune" a fenomenologiei, că acel *Lebenswelt* devine, în fenomenologia mai nouă, post-heideggeriană, un dat prealabil, mediu al obiectelor care doar într-un al doilea timp urmează să fie „constituite"; în ce priveşte celebra „punere între paranteze", ea şi-ar avea echivalentul în necesara „distanţare" faţă de obiectul supus cunoaşterii, însă cu conştiinţa „apartenenţei participante" a subiectului la o lume. Consecinţa epistemologică pe care filosoful o trage din această grefare subversivă introduce tocmai problema medierii prin limbaj a actului de cunoaştere, în aceşti termeni: „nu există înţelegere de sine care să nu fie mijlocită prin semne, simboluri şi texte; înţelegerea de sine coincide, în ultimă instanţă, cu interpretarea aplicată acestor termeni mediatori". Recunoscând

importanţa interpretării semnelor şi simbolurilor (care nu sunt numai lingvistice), Ricoeur pune totuşi accentul pe *texte,* întrucât în ele „discursul dobândeşte o triplă autonomie semantică: în raport cu intenţia locutorului, cu receptarea de către auditoriul primitiv, cu împrejurările economice, sociale, culturale ale producerii sale". Cu alte cuvinte, este proiectată astfel o „lume a textului", o „lume în care aş putea locui", deschisă lecturii multiple; o lectură ce nu mai apare ca o comunicare mtropatică directă, de identificare cu conştiinţa autorului (cum credea, dintr-o perspectivă romantică, Dilthey), dar care, în acelaşi timp, nu se limitează,
391
pozitivist, *laexplicafia* de factură structuralistă, aplicată doar „limbii" textului, ci se deschide către spaţiul referenţial lizibil la modul semantic, prin degajarea articulaţiilor sale cu universul exterior şi înţeles, deci, el însuşi ca lume. Paul Ricoeur propune, aşadar, o „dialectică a înţelegerii şi explicaţiei" - idee în care vede „prima (sa) contribuţie la filosofia hermeneutică din care purced(e)". Cât despre înţelegerea de sine a cititorului, ea are loc, în consecinţă, *în faţa textului,* nu prin situarea în prim plan a „geniului" autorului sau al subiectivităţii celui care-1 citeşte.
Am rezumat oarecum aceste prime pagini ale cărţii, evidenţiindu-le principalele repere ideatice, întrucât ceea ce urmează este în mare măsură dezvoltarea şi aprofundarea reflecţiei ce le susţine. Un amplu capitol reia în detaliu, de exemplu, sub titlul *Ce este un text?,* problematica textului. Acesta, definit ca „orice discurs fixat prin scriere", este examinat acum din perspectiva raportului său cu vorbirea: depăşirea situaţiei dialogale în care lumea era „arătată", spre o referinţă „interceptată de text", cuvintele scrise devenind „cuvinte pentru ele însele", înlocuirea locutorului cu autorul instituit de text şi „punerea la distanţă a autorului faţă de text". Chestiunea relaţiei dintre explicaţie şi înţelegere se pune din nou, fiind lămurită nuanţat prin exemplificarea cu analizele structuraliste ale lui Claude Levi-Strauss, ce atrag atenţia asupra modelului lingvistic (semiologic) al lecturii miturilor. Este încă o ocazie pentru Paul Ricoeur de a afirma „deschiderea" textului, necesitatea depăşirii lecturii sale imanente (urmărind *sensul)* către una a *semnificaţiilor* legate de referinţa la o lume în faţa căreia interpretul se înţelege totodată pe sine, învingând „distanţa culturală", realizând acea „fuzionare a orizonturilor" temporale, despre care vorbise H.-G. Gadamer, care este şi o conjugare a „interpretării textului cu interpretarea de sine". Sintetic, ceea ce Ricoeur numise „dialectica explicaţiei şi a înţelegerii" este prezentat astfel: „a explica înseamnă a degaja structura, adică relaţiile interne de dependenţă care constituie statica textului; a interpreta înseamnă a o lua pe drumul deschis de text, a porni către *orientul* textului". O atare conjugare ar satisface deopotrivă exigenţa ştiinţifică (prin raportare la explicaţia din ştiinţele naturale) şi cea a înţelegerii din ştiinţele omului, rezolvându-se în termeni mai adecvaţi problema pusă încă de Wilhelm Dilthey.
In aceeaşi ordine a „paradigmei textuale" este atrasă şi problematicaac/mm7 şi *aistoriei.* „Acţiunea umană- scrie Ricoeur- este, în multe privinţe, un cvasi-text", întrucât se fixează prin „urmele" înscrise în mersul lucrurilor, des-prinzându-se, pe de altă parte, de agentul său şi devenind autonomă; în plus, foarte multe texte au ca referent acţiunea umană; ea este supusă, de asemenea, unui regim similar al explicaţiei şi înţelegerii, dat fiind faptul că „omul este astfel făcut încât aparţine în acelaşi timp regimului cauzalităţii şi celui al motivării". La rândul ei, *istoria* - care este, în fond, o „povestire", „combină
392
teoria textului şi teoria acţiunii, într-o teorie a povestirii adevărate a oamenilor din trecut". Analiza detaliată ^*paradigmei textuale* (interesată de câteva trăsături fundamentale precum „fixarea semnificaţiei", „disocierea ei de intenţia mentală a autorului", „desfăşurarea unor referinţe neostensive" (care nu arată lucrul în mod direct), „evantaiul universal al destinatarilor săi", conduce spre susţinerea *obiectivităţii textului,* care permite confruntarea explicaţiei şi înţelegerii „în interiorul aceleiaşi sfere a semnelor", în cadrul unui „cerc hermeneutic" în care cercetarea obiectivă şi cea subiectivă a textului se completează în chip necesar. Acelaşi model textual deschide şi poarta spre schiţa unei „teorii generale a imaginaţiei", pornind de la teoria metaforei definite ca inovaţie semantică, angajând şi problematica ficţiunii (ca redescriere a acţiunii, *mimesis* a realului) şi a imaginarului social (avându-se în vedere, dincolo de funcţia mimetică, funcţia proiectivă a imaginaţiei, situată în schema fenomenologică a „constituirii intersubiectivităţii în apercepţia analogică"). în acest ultim spaţiu se dezvoltă o întreagă reflecţie privind *ideologia* şi *utopia* . Căci, scrie autorul, „adevărul condiţiei noastre este că legătura analogică ce face din orice om seamănul meu nu ne este accesibilă decât prin intermediul unui anumit număr de *practici imaginative,* precum ideologia şi utopia", practici care distorsionează, într-un fel sau altul, acea legătură analogică; de aici, şi necesitatea unei critici a acestor „figuri". Paul Ricoeur o întreprinde cu o particulară rigoare, analizând întâi de toate principalele funcţii ale ideologiei, care sunt, după opinia sa, trei: o funcţie de *distorsiune* sau *disimulare* (disfuncţie şi patologie pe care Marx o situase în prim plan, plecând de la interpretarea religiei de către Feuerbach şi pe care o pusese într-o legătură îngustă cu interesele unor clase sociale), o funcţie de *legitimare* (prin care o autoritate, o putere, se doreşte acceptată şi susţinută, discursul ideologic având aici rolul de a „umple distanţa dintre cererea venită de sus şi credinţa venită de jos") şi una de *integrare* (cea prin care se caută consensul, dialogul social, în vederea recunoaşterii identităţii unui grup: recursul, între altele, la evenimentele fondatoare, comemorate,

ritualizate printr-un substanţial recurs la simboluri şi la procedeele retoricii). între aceste funcţii, relaţia apare ca foarte intimă (funcţia integratoare, de exemplu, nu se poate afirma decît făcând un „ocol" prin celelalte două), fenomenele „patologice" legate de ele fiind mereu posibile. Tocmai de aceea, se insistă asupra faptului că nu există un „loc non-ideologic" din care s-ar putea vorbi ca dintr-o poziţie „ştiinţifică", neafectată de mecanismele ideologiei. O atare pretenţie ar duce inevitabil la o gravă scleroză, aşa cum s-a întâmplat cu marxismul. „Teoria socială - subliniază Paul Ricoeur - nu se poate smulge cu totul din condiţia ideologică; ea nu poate nici să efectueze reflecţia totală, nici să ajungă la un punct de vedere în stare să exprime totalitatea, care ar sustrage-o medierii ideologice căreia îi sunt supuşi ceilalţi membri ai grupului social". în aceste
393
condiţii, doar un „discurs cu caracter *hermeneutic* asupra condiţiilor oricărei înţelegeri cu caracater istoric" poate oferi soluţia adecvată. Formula „conştiinţei supuse eficacităţii istoriei" - propusă de Gadamer devine aici funcţională: omul afectat de condiţiile sociale, de prejudecăţile ce aparţin orizontului său prezent, finit, este chemat să se deschidă spre un orizont al tradiţiilor, să învingă distanţa alienantă, s-o pună faţă în faţă cu experienţa apartenenţei. „Deplasarea de accent" propusă de Ricoeur în acest punct ţine de considerareacfota/i/an! drept o „componentă pozitivă a fiinţei pentru text", condiţie necesară a unei interpretări ce presupune, pe de o parte, *decontextualizarea* (datorită distanţării prin scris faţă de autor, de condiţiile sociologice ale producerii textului şi faţă de destinatar) şi, pe de altă parte, recontextualizarea (ce are loc prin lecturile plurale ale textelor). Paradigma textuală poate servi deci şi reflecţiei asupra criticii ideologiilor, mai ales în măsura în care aşa-numita „lume a textului" implică, în calitatea ei de „imitaţie creatoare", şi o critică a realului, aplicabilă deopotrivă subiectului cititor „expus" în faţa textului, pentru care interpretarea înseamnă şi o „critică a iluziilor" proprii, a falsei sale conştiinţe. Punctul de vedere hermeneutic se arată productiv de asemenea în confruntarea perspectivei propuse de H.G. Gadamer asupra raporturilor cu „tradiţiile culturale" cu cea propusă de un Jurgen Habermas, a cărui „critică a ideologiilor" se bazează pe o teorie a „intereselor" (de ordin tehnic, practic şi privind emanciparea umană), într-o dependenţă de relaţia muncă-putere-limbaj şi cu efecte asupra comunicării sociale: Ricoeur demonstrează şi în acest spaţiu de reflecţie posibilitatea reconcilierii dintre „reinterpretarea moştenirilor culturale" şi „interesul pentru proiecţiile viitoriste ale unei omeniri eliberate", manifestat de sociologul german. în ce priveşte problematica utopiei, ca proiecţie a imaginaţiei în afara realului, ea este analizată prin raportare la ideologie, ca o funcţie complementară a acesteia, exprimată prin propunerea de societăţi alternative şi de „variaţiuni imaginative pe tema puterii". Urmându-1, în linii mari pe Karl Mannheim, Ricoeur atrage atenţia asupra riscurilor alunecării spre tiranie, întrucât din imaginarul utopic este absentă „orice reflecţie cu caracter practic şi politic, asupra mijloacelor de sprijin pe care utopia le poate găsi în realul existent, în instituţiile şi în (...) credibilul disponibil al unei epoci". (Ese remarcabil faptul că, atunci când vorbise, în sens invers, în alte capitole ale cărţii, despre „raţiunea practică", autorul criticase în mod decis şi pretenţia la o „ştiinţă a acţiunii", în care moştenirea „spiritului absolut" hegelian, recognoscibil într-un stat situat deasupra oricăror relaţii intersubiective, apărea nu mai puţin creatoare de riscuri de acelaşi tip: tirania devenea posibilă prin preluarea, de exemplu, de către un singur partid a monopolului asupra cunoaşterii practicii - cum s-a şi întâmplat în dictaturile bine cunoscute din secolul nostru).
394
O subliniere aparte merită şi capitolul ultim al acestei cărţi, dedicat raportului dintre *Etic şi politic.* Se desfăşoară în aceste pagini încă o reflecţie de mare actualitate privind statul modern definit ca stat de drept, constituit pe traiectul raţional care duce „de la individ la cetăţean", garantând „egalitatea tuturor în faţa legii" şi punând accentul „pe independenţa funcţiei publice, pe servirea statului de către o birocraţie integră, pe independenţa judecătorilor, pe controlul parlamentar şi mai ales pe educaţia tuturor pentru libertatea prin dezbatere". Componenta etică a politicului este pusă în evidenţă în cadrul statului de drept, prin crearea de „spaţii de libertate" - scrie expresiv autorul, fără a uita să reamintească analiza făcută de Max Weber relaţiei dintre cele două sfere, care scotea în relief existenţa a două morale: una a *convingerii,* atentă cu adevărat la exigenţele etice şi vizând un *optimum* etic, alta a *responsabilităţii,* dispusă să ţină seama doar de cea ce este realizabil într-un anumit context istoric şi îngăduindu-şi, ca atare, şi „folosirea moderată a violenţei". Privind cu ochi critic modul defectuos în care funcţionează în genere, dar şi în particularul vremii noastre, această relaţie dintre „idealismul moral" şi „realismul politic", Paul Ricoeur nu ezită să vorbească de o dublă angajare, a cetăţeanului dar şi a cercetătorului, el însuşi răspunzător în faţa întrebărilor epocii. Rândurile finale ale volumului sună grav, aproape solemn: „Cinismului îi place să se hrănească din recunoaşterea în aparenţă inocentă a prăpastiei care desparte idealismul moral de realismul politic. Dimpotrivă, numai preocuparea de a da un sens angajării unui cetăţean în acelaşi timp raţional şi responsabil cere să fim atenţi în egală măsură la intersectarea dintre etică şi politică şi la deosebirile de neînlăturat dintre ele". Legătura dintre *text* şi *acţiune* poate căpăta, iată, şi expresia acestei angajări personale a unui intelectual aşezat prin definiţie sub semnul interogaţiei şi autointerogaţiei critice.
Evantaiul problematic desfăşurat de cartea lui Paul Ricoeur este, desigur, mult mai larg: am punctat, în aceste pagini, doar câteva dintre reperele unei meditaţii cu multiple deschideri spre

filosofie, lingvistică, poetică, politologie, psihanaliză, religie, unificate metodologic de abordarea fenomenologic-her-meneutică şi reconsiderate în funcţie de „paradigma textuală". Parcurgând-o, cititorul va descoperi sau redescoperi un univers ideatic de o remarcabilă bogăţie, transmis într-un discurs niciodată grăbit să sacrifice nuanţele, urmând cu răbdare calea lungă a demonstraţiei atente, exersată pe parcursul unei prestigioase cariere universitare. Va fi remarcată, desigur, supleţea abordărilor, înclinaţia de a menţine în dialog cele mai diverse „regiuni" ale ştiinţelor omului, mtr-o confruntare menită să corecteze dihotomiile rigide, perspectivele unilaterale, catalogările pripite, şi căutând mai degrabă punctele de interferenţă Şi convergenţă, medierile, posibilităţile de reconciliere din vastul câmp al creaţiei culturale; dar şi comunicarea acestuia cu timpul şi spaţiul istoric concret,

angajant, prezidat de o etică a gândirii şi acţiunii. Această fertilă disponibilitate pentru dialog este tot mai frecvent remarcată în ultimul timp, când, după o anumită perioadă de marginalizare în spaţiul francez, opera lui Paul Ricoeur îşi recâştigă poziţia eminentă pe care o merită. încercând să-i definească originalitatea, monograful său cel mai recent, Olivier Mongin, scria în acest sens despre „periplul filosofic" urmărit: „din critica lui Hegel, Ricoeur reţine proiectul unei dialectici nedesăvârşite, care face ecou dialecticii aristotelice; de la Husserl, reţine răbdarea fenomenologică; la fel cu amândoi, respectă grija de a descrie complexitatea experienţei. Imaginând legături inedite între fenomenologie şi dialectică, nesacrificându-i pe Aristotel, Husserl sau Hegel pe altarul istoriei filosofiei, el se distanţează de gândirea contemporană cea mai iconoclastă, însă îşi oferă totodată mijloacele de a construi treptat o filosofie a acţiunii. în faţa unor gândiri care supravalorizează conceptul sau norma pentru a ignora şi mai mult doxa şi lumea sensibilă, el pune în mişcare o dialectică sfărâmată ce se aventurează în dimensiunile cele mai invizibile ale intenţiei etice"[1]. Iar pentru caracterizarea stilului specific filosofului comentat, acelaşi interpret propune „figura spiralei, a răsucirii", acest „ocol spiraloid" convenind cel mai bine întreţinerii unui „dialog necontenit cu ştiinţele şi metodele ce nu aparţin registrului filosofic": un „stil aporetic, ţinând de arta «medierii imperfecte», cu reluări permanente menite să corecteze sau nuanţeze punctele de vedere precedente, ilustrând o «concordanţă discordantă», în acelaşi timp „împotriva tentaţiei dogmatice şi a derivei impresioniste"[2]. Sunt trăsături pe care *De la text la acţiune,* scriere reprezentativă pentru gândirea lui Paul Ricoeur, le pune cu strălucire în evidenţă.

BIBLIOTECA JUDETSfcN „OCÎÂVIAN 00 GA" CLUJ
— FILIALA MARĂŞfl —
STU. AUREL VLAICU N«. *n*

W&UOTI* **NA**

„OCTAt

-A

ION POP

[1] Olivier Mongin, *Paul Ricoeur,* Paris, Editions du Seuil, 1994, p.28.
[2] *Op. cit.,* pp.34-35.

SUMAR

Prefaţă I 5

Despre interpretare /li
I. PENTRU O FENOMENOLOGIE HERMENEUTICĂ *135* Fenomenologie şi hermeneutică: pornind de la Husserl /37
1. *Critica hermeneutică a idealismului husserlian I* 38
1. Tezele schematice al idealismului husserlian / 38
2. Hermeneutica împotriva idealismului husserlian / 42
2. *Pentru o fenomenologie hermeneutică I* 52
1. Presupoziţia fenomenologică a hermeneuticii / 52
2. Presupoziţia hermeneutică a fenomenologiei /59
*'X*Sarcina hermeneuticii: pornind de la Schleiermacher şi de la Dilthey / 71 1. De la hermeneuticile regionale la hermeneutica generală / 72
1. Primul „loc" al interpretării, / 72
2. Friedrich Schleiermacher, / 73
3. Wilhelm Dilthey,/77
2. *De la epistemologie la ontologie I* 83

1. Martin Heidegger / 83
2. Hans Georg Gadamer / 90 Funcţia hermeneutică a distanţării / 95
1. *Efectuarea limbajului ca discurs I* 97
2. *Discursul ca operă.* / 101
3. *Raportul dintre vorbire şi scriere* / 104
4. *Lumea textului 1*106
5. *A te înţelege în faţa operei* / 109
Hermeneutică filosofică şi hermeneutică biblică /111
1. *„Formele" discursului biblic* / 112
2. *Vorbirea şi scrierea I* 115
3. *Existenţa nouă şi lucrul textului* / 117
4. *Constituirea hermeneutică a credinţei biblice*
397
II. DE LA HERMENEUTICA TEXTELOR LA HERMENEUTICA ACŢIUNII /125
Ce este un text?/127
1. *Ce este un text?]* 128
2. *Explicaţie sau înţelegere?* / 132
3. *Textul şi explicaţia structurală I* 135
4. *Spre un nou concept de interpretare* / 141
A explica şi a înţelege /149
1. *Teoria textului I* 151
2. *Teoria acţiunii I* 156
3. *Teoria istoriei 1*163
Modelul textului: acţiunea care are sens considerată ca text /171
1. *Paradigma textului* /172
1. Fixarea acţiunii /178
2. Autonomizarea acţiunii /181
3. Pertinenţă şi importanţă /183
4. Acţiunea umană ca „operă deschisă" /184
2. *Paradigma interpretării textuale* /184
1. De la înţelegere la explicaţie / 186
2. De la explicaţie la înţelegere /192 Imaginaţia în discurs şi în acţiune /199 *Pentru o teorie generală a imaginaţiei* /199
1. *Imaginaţia în discurs I* 202
2. *Imaginaţia la joncţiunea dintre teoretic şi practic 1*206
1. Forţa euristică a ficţiunii / 206
2. Ficţiune şi povestire / 208
3. Ficţiune şi putinţă-de-a-face / 209
4. Ficţiune şi intersubiectivitate / 211
3. *Imaginarul social* / 213
Raţiunea practică / 221
1. *Conceptele de „ raţiune de a acţiona "*
*şi de „ raţionament practic " 1*222
2. *Conceptul de „ regulă de acţiune " I* 227
3. *Momentul kantian: dacă raţiunea, ca atare,*
poate fi practică I 231

398
4. *Tentaţia hegeliană I* 235 Iniţiativa / 243
III. IDEOLOGIE, UTOPIE ŞI POLITICĂ / 261 Hegel şi Husserl despre intersubiectivitate / 263
1. Spiritul hegelian în mediul conştiinţei / 264
2. Intersubiectivitatea în interpretarea lui Husserl,
în opoziţie cu spiritul hegelian / 269
Ştiinţă şi ideologie / 285 1. *Căutarea unor criterii ale fenomenului ideologic I* 288
*LŞtiinţele sociale şi ideologia 1*296 3. *Dialectica ştiinţei şi a ideologiei I* 305
Hermeneutica şi critica ideologiilor / 313
1. *Alternativa* / 315
1. Gadamer: hermeneutica tradiţiilor / 315

2. Habermas: critica ideologiilor / 331
2. *Pentru o hermeneutică critică. I* 362
1. Reflecţie critică despre hermeneutică / 341
2. Reflecţie hermeneutică despre critică / 349
Ideologia şi utopia: două expresii ale imaginarului social / 357
1. *Ideologia!* 358 *l.Utopial* 365
Eticul şi politicul/371
/. *Faptul că politicul trebuie să fie definit mai întâi în raport cu economicul şi cu socialul, înainte de a fi confruntat cu eticul I* 372
2. *Politicul şi statul I* 376
3. *Interacţiunea dintre etic şi politic I* 380
Originea textelor. / 385 *Postfaţă/387*

€CHINOX
C fl R T I n P E

Sub titlul *De la text la acţiune,* **Paul** Ricoeur şi-a **adunat,** în 1986, o a doua suită de eseuri de hermeneutică, situate în continuarea directă a celor din *Le conflit des interpretations (Conflictul interpretărilor),* tipărite în 1969. Fiind vorba, şi pentru o carte şi pentru cealaltă, de serii de *eseuri,* şi nu de sinteze rigid articulate, puntea de legătură cu prima dintre ele este uşor de făcut; paginile cu care se deschide *De la text la acţiune* oferă, de altfel, ele însele o astfel de legătură, reluând în rezumat principalele probleme privitoare la demersul unificator, care este, mărturisit în secvenţa iniţială a *Conflictului inter-pretărilor,* acela de a realiza o „grefare a problemei herme-neutice pe metoda fenomenologică", în stare să ducă la „reînnoirea fenomenologiei prin hermeneutică".

9 "789739 "t 14561 Preţ: 60000

ISBN 973-9114-56-8